

OSWALD SPENGLER ALS PHILOSOPH

Von August Messer

2. IV. 40

Oswald Spengler als Philosoph

Dargestellt
und beurteilt von

August Messer
ord. Professor der Philosophie
zu Gießen

Verlag von Strecker und Schröder
Stuttgart 1922

Druck von Strecker und Schröder in Stuttgart

Vorrede

Der mächtige Eindruck, den Spenglers „Untergang des Abendlandes“ ausgeübt hat und noch ausübt, bekundet sich auch in der nicht mehr zu übersehenden Menge von zustimmenden und gegnerischen Äußerungen in Zeitungen, Zeitschriften und besonderen Broschüren.

Freilich tragen diese Aufsätze und Abhandlungen zum allergrößten Teil den Charakter von Gelegenheitsschriften und lassen in ihrem Übermaß des Lobes oder Tadels nicht selten rechte Besonnenheit und ruhige Abwägung vermissen. Auch fehlt bei ihnen oft das Eindringen in die philosophischen Grundanschauungen Spenglers.

Und doch — mag sein Erfolg zum Teil auch auf der Fülle interessanten geschichtlichen Stoffes beruhen, der hier in künstlerisch erlesener Form geboten wird —, vor allem scheint mir dieser Erfolg bedingt zu sein durch die Tatsache, daß in dem Werke das Vorwalten und Überwuchern des historischen Materials und damit alles gelehrte Spezialistentum vermieden ist infolge der souveränen Beherrschung und Durchdringung des Stoffes durch eine philosophisch begründete, einheitliche und charakteristische Welt- und Lebensanschauung.

Mag darum die einzelwissenschaftliche Kritik noch so viel an Spenglers Aufstellungen beanstanden: die Bedeutung

seiner philosophischen Grundanschauungen ist damit noch nicht erschüttert.

Diese philosophischen Grundanschauungen in ihrem inneren Zusammenhang und nach ihren letzten Wurzeln darzustellen und kritisch zu beurteilen ist die Aufgabe, die ich mir in diesem Buche gestellt habe.

Erst nachdem ich in längerer Beschäftigung mit Spenglers Werk meine innere Stellung zu ihm gefunden hatte, habe ich auch die Literatur über ihn herangezogen. Manches daraus konnte ich verwerten, und auf solche Schriften, die ich für besonders bedeutsam halte, habe ich in den Anmerkungen und am Schluß hingewiesen.

Mein Buch will das Studium von Spenglers Werk nicht ersetzen, sondern in es einführen und zugleich zu einer selbständigen kritischen Würdigung desselben anleiten. Der Text ist darum so gestaltet, daß er die Lektüre Spenglers nicht voraussetzt, sie dagegen erleichtert und — wie ich hoffe — fruchtbarer gestaltet.

September 1922.

August Messer

Inhalt

Einleitung

Oswald Spenglers Werk „Der Untergang des Abendlandes“, das im Juli 1918 zuerst erschien, hat einen buchhändlerischen Erfolg erzielt, wie er bei einem Werk dieses Umfangs, das zudem so hohe Anforderungen an den Bildungsgrad seiner Leser stellt, höchst selten ist. Nach Angabe des Verlags waren vom ersten Bande bis April 1922 53000 Exemplare hergestellt; der zweite Band wurde damals in 50000 Exemplaren gedruckt, und von der 1920 zuerst erschienenen Broschüre „Preußentum und Sozialismus“ war das sechsundfünfzigste bis fünfundsechzigste Tausend im Druck. Auch die außerordentlich reiche Spengler-Literatur [1], die allein durch den ersten Band des Werkes innerhalb drei bis vier Jahren entstanden ist, bekundet, wie tiefgehend dieses Buch gewirkt hat und wirkt.

Der gewaltige Erfolg des Spenglerschen Werkes ist natürlich noch nicht ein sicheres Kennzeichen seines inneren Wertes. Hat es wirklich uns Erkenntnisse von bleibender Bedeutung erschlossen? Hat es uns neue Ziele und Wege gewiesen?

[1] Einen vortrefflichen Überblick darüber bietet das Buch von Manfred Schroeter, „Der Streit um Spengler“ („Kritik seiner Kritiker“) 168 S. (München 1922, Verlag O. Beck).

Ist die Wirkung, die von ihm ausgeht, zum Segen oder zum Unheil für unser Volk?

Alle diese Fragen sind durch die Tatsache seines Erfolges noch nicht beantwortet. Mit ihnen sich zu beschäftigen aber ist Sache der Kritik; vor allem der philosophischen. Denn wenn auch die Ausführungen Spenglers zum überwiegenden Teil auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft liegen, so hätten diese für sich doch niemals die weit über die fachwissenschaftlichen Kreise hinausreichenden Wirkungen des Werkes herbeigeführt. Diese rühren vielmehr in erheblichem Maße von den allgemeinen philosophischen Gedanken her, die gleichsam das geistige Gerüst bilden und den Massen historischen Stoffes und geschichtlicher Einzeltatsachen erst Form und Sinn geben. Diese Gedanken — von Spengler oft meisterhaft zum Ausdruck gebracht — sind vor allem geeignet, die Welt- und Lebensanschauung zu beeinflussen und darum auch weite Kreise zu interessieren und innerlich zu bewegen, ja zu erschüttern.

Mit diesen Gedanken sich auseinanderzusetzen ist Aufgabe der philosophischen Kritik. Diese Aufgabe ist um so dringlicher, je mehr die gewaltige äußere Wirkung des Buches darauf hindeutet, daß es weitverbreiteten Gedankenrichtungen und Stimmungen der Gegenwart entgegenkommt, ihnen packenden Ausdruck verleiht und dadurch geeignet ist, sie zu verstärken und zu vertiefen. Und zwar darf man hier nicht nur an die „Untergangsstimmung" denken, die durch den Zusammenbruch Deutschlands im Herbst 1918 ausgelöst wurde und mit der das Bekanntwerden des Buches zusammen-

fiel. Wenn diese Stimmung auch heute noch in gewissem Umfange andauert, so ist doch zu hoffen, daß es sich hier um eine vorübergehende Zeiterscheinung handle. Freilich darf nicht übersehen werden, daß gerade Spenglers Werk geeignet ist, diese Stimmung zu einer dauernden in unserem ganzen Kulturkreise zu machen und sie gleichsam philosophisch zu rechtfertigen.

Aber es sind noch allgemeinere, tiefer liegende und bereits länger wirkende geistige Tendenzen unserer Zeit, die in Spenglers Werk packenden Ausdruck und eben dadurch auch mächtige Verstärkung fanden. So der einseitige Naturalismus in Welt- und Lebensanschauung, der Relativismus und Skeptizismus, die Geringschätzung des Verstandes und die romantische Bewunderung der dichterischen Intuition; endlich die Anbetung der Macht in jeder Form, sowohl als Steigerung des technischen Könnens auf allen Kulturgebieten wie als politischer und wirtschaftlicher Imperialismus.

Diese philosophischen Grundtendenzen kommen aber bei Spengler um so wirksamer zur Geltung, als er sie nicht ausführlich darstellt und begründet, sondern mit der überredenden Macht des selbstverständlich Geltenden kurz ausspricht, oft nur andeutet oder sie als verschwiegene Voraussetzungen seinen Ausführungen zugrunde legt. Dabei versteht er es meisterhaft, entgegenstehende Anschauungen mit den Waffen des Spottes und der Ironie zu treffen.

Es soll nun in diesem Buche versucht werden, die philosophischen Grundanschauungen Spenglers, auch diejenigen, die in seinem Werke gleichsam im Hintergrund bleiben, zur

klaren Darstellung zu bringen und sie sodann einer möglichst sachlichen kritischen Prüfung zu unterziehen.

Spenglers Ansichten sind dabei unter drei Gesichtspunkten[1] betrachtet und gewürdigt, die mir für die Einteilung der Philosophie überhaupt die wichtigsten zu sein scheinen. Die Philosophie hat zunächst die Erkenntnisse, welche die Einzelwissenschaften von der Wirklichkeit erarbeiten, zu einem einheitlichen umfassenden Weltbild zusammenzuschließen, sie zu deuten und durch grundlegende Gedanken über den tiefsten, jenseits der Erfahrung liegenden Bestand der Wirklichkeit zu ergänzen. Das ist Sache der Metaphysik. Spenglers geschichtsphilosophische Gedanken, besonders seine Annahmen über die Kulturseelen, sind durchaus metaphysischer Art.

Eine zweite Hauptaufgabe der Philosophie ist die Besinnung auf die menschliche Erkenntnis, ihr Wesen, ihre Arten und Grenzen, die Bedingungen ihrer Gültigkeit; Spenglers Ansichten über das historische und naturwissenschaftliche Erkennen, sein Relativismus und Skeptizismus berühren Grundfragen der Erkenntnistheorie. Diese hat aber nicht nur unsere Erkenntnis der Wirklichkeit zu untersuchen, sondern auch die der Werte. Ob der Verstand, das Werkzeug der Wirklichkeitserkenntnis, auch das Organ für die Werterkenntnis ist, muß hier unter anderem festgestellt werden.

---

[1] Die diesem Buche zugrundeliegende Einteilung der Philosophie in Erkenntnis-, Wirklichkeits- und Wertlehre ist auch in den neueren Auflagen der bekannten „Einleitung in die Philosophie" von Oswald Külpe, 10. Aufl. (Leipzig 1921, Verlag Hirzel), durchgeführt.

Somit leitet die erkenntnistheoretische Erörterung (wie sie in Beziehung zur Metaphysik steht) auch hinüber zur Wertphilosophie, dem dritten Hauptteil der Philosophie. Da es von unseren Wertschätzungen auch abhängt, welche Ziele wir unserem Streben und Handeln stecken, welchen Sinn wir in unser Leben und Tun legen, so ist die wertphilosophische Besinnung mindestens ebenso entscheidend für das, was man „Welt- und Lebensanschauung" nennt, als die Metaphysik.

Unter den Werten aber kommt den sittlichen eine zentrale Bedeutung zu. Sie finden ihre Verwirklichung im menschlichen Wollen und Verhalten. Und zwar hat dieses dann sittlichen Wert, wenn es darauf gerichtet ist, den jeweils höchsten der in Betracht kommenden Werte wirklich zu machen.

Bei dieser Wichtigkeit der ethischen Werte wird die Darstellung und Beurteilung von Spenglers Philosophie vom Wertgesichtspunkt aus sich auf seine ethischen Ansichten beschränken dürfen. —

Da Spengler wiederholt die Neuheit seiner Grundanschauungen betont, so wird gerade dadurch die Frage nach etwaigen Vorgängern nahegelegt. Aber wenn sich seine Originalität auch lange nicht so bedeutsam herausstellt, als er selbst sie veranschlagt, so bleibt er doch eine eigenartige Persönlichkeit von hoher künstlerischer Begabung. Das offenbart die Meisterschaft seiner Darstellung und Sprache.

Man hat aber bei Spengler den Eindruck, daß sowohl seine ethischen wie überhaupt seine philosophischen Anschauungen stark und nicht zu ihrem Vorteil von seiner ästhetisch-künstlerischen Sinnesart beeinflußt seien.

Kant wirft einmal in bezug auf einen Philosophen seiner Zeit die Frage auf: „ob nicht der poetische Geist, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philosophie des Verfassers eingedrungen." Eine ähnliche Frage werden wir hinsichtlich Spenglers zu erörtern haben. Eine zusammenfassende Würdigung seiner philosophischen Bedeutung soll den Abschluß bilden.

Erster Abschnitt

Spengler als Metaphysiker

Erstes Kapitel

Darstellung der metaphysischen Ansichten Spenglers

1. Spenglers Ablehnung des Begriffs „Weltgeschichte"

Es war bisher allgemein üblich, von einer Geschichte der Menschheit und von ihrer Kulturentwicklung zu reden als einem einheitlichen Geschehen, das ins Unabsehbare sich fortsetzen werde.

Oswald Spengler tritt in seinem Werke „Der Untergang des Abendlandes"[1] dieser herrschenden Auffassung scharf entgegen. Nach ihm gibt es keine „Weltgeschichte" in dem herkömmlichen Sinne eines kontinuierlichen Werdeprozesses menschlicher Kultur. Es gibt überhaupt keine Menschheits-Kultur, es gibt nur eine zusammenhanglose Vielheit von Kulturen. Im zweiten Band spricht Spengler von acht solcher

[1] Ich zitiere den ersten Band nach der 7. bis 10. unveränderten Auflage (München, Beck, 1920), den zweiten Band nach der 1. bis 15. Auflage (ebenda 1922). Die Seitenzahlen der beiden ersten bei Braumüller erschienenen Auflagen des ersten Bandes erhält man, indem man für die ersten hundert Seiten bis zu einer, für jedes weitere Hundert bis zu fünf Seiten hinzuzählt.

„hohen" Kulturen (S. 40). Er gibt zugleich die Zeiten ihrer Entstehung an: um 3000 setzen die beiden ältesten Kulturen, die ägyptische und die babylonische, „in äußerst kleinen Gebieten am unteren Nil und Euphrat ein". Seit 1500 entstehen drei neue Kulturen, zuerst die indische im oberen Pendschab, um 1400 die chinesische am mittleren Hoangho, um 1500 die antike (griechisch-römische) am Ägäischen Meer. Um 300 v. Chr. erwacht in der Landschaft zwischen dem Sinai und der Gegend nördlich von Babylon die arabische Kultur (II 49 und 227). Die „Entdeckung" dieser Kultur (die er auch als „magische" bezeichnet) in ihrer charakteristischen Einheitlichkeit schreibt sich Spengler selbst als besonderes Verdienst zu. Er hat in einem umfangreichen Kapitel des zweiten Bandes (S. 225—399) „Probleme der arabischen Kultur" behandelt.

Um etwa zweihundert Jahre später als die Epochen der arabischen liegen die der mexikanischen (oder „Maya"-) Kultur. Sie wurde in der vollen Pracht ihrer Entfaltung durch die spanischen Eroberer unter Cortez („eine Handvoll Banditen") um 1520 „in wenig Jahren so vollständig vertilgt, daß die Reste der Bevölkerung fast nicht einmal eine Erinnerung bewahrten". „Wenn irgendwo auf Erden, so wurde hier gezeigt, daß es keinen Sinn in der Menschengeschichte, daß es nur eine tiefe Bedeutung in den Lebensläufen der einzelnen Kulturen gibt" (S. 52). — Endlich erblüht im zehnten Jahrhundert in „den nordischen Ebenen zwischen Elbe und Tajo unsere abendländische (oder ‚faustische') Kultur" (I 254).

„Als im Entstehen begriffen kommt die russische in Betracht. Die Zahl der nicht zur Reife gelangten Kulturen ist gering; die persische, hettitische[1] und die der Kitschua[2] befinden sich darunter. Für das Verständnis des Urphänomens sind sie ohne Bedeutung" (152[3]).

Daß etwa untergegangene Kulturen in der unseren weiterlebten, davon kann keine Rede sein. „Jede Kultur ist in sich abgeschlossen und übt keinen Einfluß auf die anderen Kulturen aus" (S. 533); ja, es ist sogar ein bloßes Vorurteil, daß etwa das klassische Altertum uns innerlich nahestehe. Seit Jahrhunderten hat zwar die Beschäftigung mit der Antike einen Hauptbestandteil unserer höheren Bildung ausgemacht. Aber wir sind doch nur ihre „Anbeter", nicht „ihre Schüler und Nachkommen". „Die ganze religions-philosophische, kunsthistorische, sozialkritische Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts war nötig, nicht um uns endlich die Dramen des Äschylus, die Lehre Platos, Apollo und Dionysos, den athenischen Staat, den Cäsarismus verstehen zu lehren — davon sind wir weit entfernt —, sondern um uns endlich fühlen zu lassen, wie unermeßlich fremd und fern uns das alles innerlich ist, fremder vielleicht als die mexikanischen Götter und die indische Architektur" (S. 37). Die Isoliertheit und gegenseitige Fremd-

[1] Die Hettiter waren ein großes Kulturvolk in Vorderasien; sie werden in den ägyptischen Denkmälern vom fünfzehnten bis zwölften Jahrhundert v. Chr. genannt.

[2] Das Wort bezeichnet eigentlich die Sprache der Inka in Peru.

[3] Solche Seitenzahlen, denen die Ziffer des Bandes nicht beigefügt ist, beziehen sich im folgenden stets auf den ersten Band.

heit der einzelnen Kulturen geht so weit, daß uns Menschen des Abendlandes selbst ein Nacherleben antiker Seelenzustände „beinahe unmöglich“ ist (S. 11), daß höchstens „einige von uns die Idee der apollinischen [d. h. griechischen] Seele vielleicht noch einmal fühlen und nacherleben können“ (S. 151).

Daß sich so die Angehörigen verschiedener Kulturen einander fremd bleiben, begründet sich für Spengler durch seine Auffassung des Wesens aller Kultur.

2. Das Wesen der Kultur nach Spengler

„Kultur“ ist nach ihm „das Urphänomen aller vergangenen und künftigen Weltgeschichte“. Ein „Urphänomen“ aber ist „dasjenige, in welchem die Idee des Werdens rein vor Augen liegt“. Erläutert wird diese Definition durch den Hinweis auf Goethe. Er sah „die Idee der Urpflanze in der Gestalt jeder einzelnen, zufällig entstandenen oder überhaupt möglichen Pflanze klar vor seinem geistigen Auge“.

Er ging aus vom Blatt als der Urform aller pflanzlichen Organe, von der Metamorphose der Pflanzen als dem Urbild alles organischen Werdens, endlich vom Urphänomen des Wirbeltiertypus bei seiner großen Entdeckung des Zwischenkiefers (S. 151). Goethe erkannte bereits, daß dasselbe Gesetz alles Lebendige beherrsche. Spengler will es auf die Kulturen anwenden. Denn auch die Kulturen sind Lebewesen, Organismen. Will man ihre Struktur kennenlernen, so ist die Methode anzuwenden, die in der vergleichenden Morphologie der Pflanzen und Tiere längst vorbereitet ist. Spengler gibt

darum seinem Werke den Untertitel: „Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.“ Bis jetzt waren die Gestalten der einzelnen aufeinanderfolgenden oder nebeneinander aufwachsenden Kulturen „nur allzu gut unter der Oberfläche einer trivial fortlaufenden „Geschichte der Menschheit“ verborgen; nunmehr will er „den Typus, die Urgestalt der Kultur, frei von allem Trübenden und Unbedeutenden“ auffinden. Um aber zu dem zu gelangen, was allen einzelnen Kulturen als Formideal zugrunde liegt, ist zu unterscheiden „die Idee einer Kultur, ihre inneren Möglichkeiten, von ihrer sinnlichen Erscheinung im Bilde der Geschichte als der vollzogenen Verwirklichung. Es ist das Verhältnis der Seele zum Körper, ihrem Ausdruck im Bereiche des Ausgedehnten und Gewordenen. Geschichte einer Kultur ist die Verwirklichung ihres Möglichen“ (S. 150 f.), die Auswirkung und Verkörperung einer Kulturseele.

Man kann überhaupt „Leben“ auffassen als „die Verwirklichung von seelisch Möglichem“ (S. 19). Zugleich aber bedeutet Leben — „ein Schicksal haben“. „Man kann sich das Moment des Schicksals aus dem lebendigen Weltwerden nicht fortdenken, mag es sich um einen Schmetterling oder um Kultur handeln“ (S. 171). Was aber hier „Schicksal“ bedeute, das läßt sich am besten durch das Wort Goethes wiedergeben „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“ (S. 35). Wie aber Goethe die Entwicklung der Pflanzenform aus dem Blatt, die Entstehung des Wirbeltiertypus, das Werden der geologischen Schichten verfolgt — „das Schicksal der Natur, nicht ihre Kausalität“ —, so will Spengler „die Formen-

sprache der menschlichen Historie, ihre periodische Struktur, den Atem der Geschichte aus der Fülle aller sinnfälligen Einzelheiten entwickeln" (S. 35).

„Eine Buche, die eben heranwächst, wird im Laufe der Jahre Blätter, Zweige, einen Stamm, Wipfel erhalten, deren allgemeine Gestalt sich voraussagen läßt; dies gehört zum Schicksal des kommenden Organismus." Nun gilt aber für Spengler der Satz: „Kulturen sind Pflanzen" (S. 199). Er weist darauf hin, daß die tiefgefühlte Verwandtschaft von Pflanzenschicksal und Menschenschicksal ein ewiges Thema aller Lyrik sei; er fordert darum auch, daß die Worte Jugend, Aufstieg, Blütezeit, Verfall nicht als Ausdruck subjektiver Wertschätzungen, sondern als „objektive Bezeichnungen organischer Zustände" auf die Kulturen angewendet werden (S. 36). Jede „Kultur" aber und jede ihrer notwendigen Phasen hat eine bestimmte, immer gleiche „Dauer", und zwar wird die „ideale" Lebensdauer jeder Kultur als ein Jahrtausend angegeben (S. 158), d. h. sie wird nach Ablauf dieser Zeit an innerer Erschöpfung zugrunde gehen, wenn sie nicht vorher durch eine äußere Katastrophe vernichtet worden ist.

Eine logische Folge dieser Grundanschauungen über das Wesen der Kultur ist, daß Spengler die übliche Einteilung der Weltgeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit als ein „unglaubwürdig dürftiges und sinnloses Schema" verwirft (S. 20). Für ihn stellt sich die Weltgeschichte als eine Vielheit in sich abgeschlossener Kulturen dar, die wie Pflanzen selbständig aufwachsen, reifen und welken und der Ausdruck von Kulturseelen sind.

So schaut Spengler die Weltgeschichte nicht in dem „monotonen" Bild eines linienförmigen Geschehens, sondern „als Vielzahl mächtiger Kulturen, die mit urweltlicher Kraft aus dem Schoße einer mütterlichen Landschaft, an die jede von ihnen im ganzen Verlauf ihres Daseins streng gebunden ist, aufblühen, von denen jede ihrem Stoff, dem Menschentum, ihre eigne Form aufzwängt, von denen jede ihre eigne Idee, ihre eignen Leidenschaften, ihr eignes Leben, Wollen, Fühlen, ihren eignen Tod hat". Jede Kultur hat ihre besonderen Möglichkeiten des Ausdrucks und des Schaffens. „Es gibt viele, im tiefsten Wesen völlig voneinander verschiedene Plastiken, Malereien, Mathematiken, Physiken, jede von begrenzter Lebensdauer, jede in sich selbst geschlossen, wie jede Pflanzenart ihre eignen Blüten uud Früchte, ihren eignen Typus von Wachstum und Niedergang hat. Diese Kulturen, Lebewesen höchsten Ranges, wachsen in einer erhabenen Zwecklosigkeit auf, wie die Blumen auf dem Felde. Sie gehören, wie Pflanzen und Tiere, der lebendigen Natur Goethes, nicht der toten Natur Newtons an" (S. 29).

In den beiden ersten Kapiteln des zweiten Bandes hat Spengler seine Lehre von den „Kulturseelen" näher ausgeführt und durch allgemeine Betrachtungen über das Leben unterbaut (S. 3 ff.).

Ein tiefer Unterschied zwischen dem Leben der Pflanze und dem des Tieres ist dieser: Die Pflanze wurzelt in der Landschaft, gehört zur Landschaft, ist nichts für sich, ist unfrei. Das Tier ist beweglich, eine kleine Welt für sich, frei.

Die Pflanze ist so etwas Kosmisches, das Tier ist es auch, aber überdies noch „ein Mikrokosmus in bezug auf einen Makrokosmus".

Alles Kosmische trägt das Zeichen der „Periodizität", des „Taktes" in seinem Einklang mit den großen Kreisläufen der Gestirne, in der Beziehung der weiblichen Natur zum Monde, des Lebens überhaupt zur Nacht, zum Frühling, zur Wärme. „Kosmischer Takt ist alles, was sich auch mit Richtung, Zeit, Rhythmus, Schicksal, Sehnsucht umschreiben läßt, vom Hufschlag eines Gespanns von Rassepferden und dem dröhnenden Schritt begeisterter Heere an bis zum schweigenden Sichverstehen zweier Liebenden, zum gefühlten Takt einer vornehmen Gesellschaft und zum Blick des Menschenkenners".

Dieser Takt kosmischer Kreisläufe lebt und webt noch unterhalb jeder „Freiheit" der Bewegungen der Tiere. Aber in diesen tritt noch ein weiteres hinzu: die innere Gegensätzlichkeit, die Polarität, die Spannung.

Damit kommt hier zum bloßen Dasein — das Wachsein (wofür Spengler die übliche Bezeichnung „Bewußtsein" als „unklar" ablehnt — ohne Begründung). Das „Dasein" hat Takt und Richtung, in ihm waltet „Schicksal", das „Wachsein" ist Spannung und Ausdehnung, es unterscheidet Ursachen und Wirkungen.

„Das Gewahrwerden kosmischen Taktes nennen wir Fühlen, das mikrokosmischer Spannungen nennen wir Empfinden" (II 5). Von diesem löst sich immer deutlicher das „Verstehen", insbesondere durch die Entwicklung der

Wortsprache. „Wort, ursprünglich Name eines Sehdings, wird unvermerkt zum Kennzeichen eines Gedankendings, des Begriffs“ (II 11 f.). Das vom Empfinden abgezogene Verstehen heißt „Denken“. Durch das „Denken“ unterscheidet sich der Mensch vom Tiere. Das Tier „lebt“ einfach, es denkt nicht nach über das Leben; sein „Wachsein“ steht nur im Dienste des Lebens. An Stelle dieses unbekümmerten Lebens tritt beim Menschen der Gegensatz von „Denken und Handeln“, Wachsein und Dasein, vom Leben, wie es ist und wie es sein sollte; zwischen dem, was man in der deutschen idealistischen Philosophie als das bloße „naturhafte“ Triebleben und das „geistig“-sittliche Wollen unterschieden hat.

Es ist nun für Spenglers Weltanschauung von entscheidender Bedeutung, daß er in diesem inneren Gegensatz die Überlegenheit durchaus dem „Naturhaften“ zuspricht. „Das Pflanzenhaft-Kosmische, das schicksalhafte Dasein, das Blut, das Geschlecht besitzen die uralte Herrschaft und behalten sie, das andere dient nur dem Leben.“ Selbst der Glaube des Menschengeistes, die „Natur“ in seiner Gewalt zu haben, dient nur dem Leben; denn das Leben kann des Verstehens, des Denkens, des Geistes entbehren, nicht umgekehrt. Das Denken herrscht, trotz all seiner Ansprüche und seiner Selbstüberschätzung, doch nur im „Reich der Gedanken“ (II 13 f.). Es mag sich noch so gewaltige Ziele setzen, in Wirklichkeit bedient sich das Leben des Denkens zu seinem Zwecke.

Unter allen „mikrokosmischen“ (d. h. tierischen und mensch-

lichen) Wesen bilden sich immer wieder „beseelte Masseneinheiten" (II 22 ff.). „Wesen höherer Ordnung", die langsam entstehen oder plötzlich da sind, die dann auch wieder rasch oder allmählich vergehen. Solche „tierhafte, gefühlte Einheiten aus tiefster Verbundenheit des Daseins und Schicksals" stellen sich dar in Vogelzügen am Himmel wie in einem stürmenden Heer, sie werden von Wogen der Begeisterung ebenso schnell gepackt wie von einer Panik. „Sie bilden sich unter der Musik von Chorälen, Märschen und Tänzen und unterliegen wie alle Rassemenschen und Rassetiere der Wirkung von leuchtenden Farben, von Schmuck, Tracht und Uniform (II 23).

Von diesen beseelten Einheiten sind wohl zu unterscheiden geistige Verbindungen, bloße Summen, rein menschlich, verstandesmäßig, auf Grund gleicher Meinungen, Zwecke und gleichen Wissens sich sammelnd. Eine solche kann man aufsuchen oder verlassen, man nimmt an ihr nur mit seinem Wachsein teil, einer seelisch (= kosmischen) Einheit „verfällt" man, und zwar mit seinem ganzen Sein.

Diese beseelten Masseneinheiten haben eine besondere Psychologie, auf die man sich verstehen muß, um mit dem öffentlichen Leben fertig zu werden. Eine „Seele" solcher Art lebt in allen echten Ständen und Klassen, im Bauernstand, in der Arbeiterschaft, im großstädtischen Pöbel; eine solche lebte in den Ritterschaften und Orden der Kreuzzüge, im römischen Senat wie im Jakobinerklub, in der vornehmen Gesellschaft unter Ludwig XIV. und im preußischen Adel. Solche Seelen, die „gewaltigsten Wesen dieser Art" sind auch

„die hohen Kulturen mit ihrer Geburt aus einer großen und seelischen Erschütterung, die in einem tausendjährigen Dasein alle Mengen kleinerer Art, Nationen, Stände, Städte, Geschlechter zu einer Einheit zusammenfassen“ (II 24).

Man könnte zweifeln, ob Spenglers Rede von den Massen-, insbesondere den Kulturseelen wörtlich zu nehmen ist, d. h. ob er damit besondere metaphysische Wesenheiten meint, die von den Seelen der Individuen zu scheiden sind, oder ob er dabei lediglich an übereinstimmende Züge im Seelenleben der Einzelnen denkt, durch die sie zu jenen „beseelten Mengen“ zusammengeschlossen werden. Jedoch scheint mir nähere Prüfung zu dem Ergebnis zu führen, daß er etwas Metaphysisches meint.

Von den „hohen Kulturen“, die für ihn den Inhalt der Weltgeschichte bilden, scheidet Spengler die „primitive Kultur“, die sich heute nur noch im nordwestlichen Afrika erhalten hat[1] (II 38 ff.). Was dagegen die Völkerpsychologen gern in allen fünf Weltteilen zusammensuchten, das seien Völkerfragmente, die nur das negative Gemeinsame hatten, daß sie mitten unter hohen Kulturen lebten, ohne innerlich an ihnen beteiligt zu sein; es seien teils zurückgebliebene, teils minderwertige, teils entartete Stämme. Die wirkliche „primitive“ Kultur sei dagegen „etwas Starkes und Ganzes, etwas höchst Lebendiges und Wirkungsvolles“; sie unterscheide sich aber von der hohen Kultur durch das Fehlen einer einheitlichen, alles Kulturschaffen beherrschenden Tendenz. My-

[1] Er verweist dafür auf L. Frobenius, „Und Afrika sprach“ (1912); Paideuma, Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre (1920).

thus und Sitte, Technik und Ornament, Waffenart und Keramik wiesen hier u. a. ganz verschiedenes Gepräge auf: primitive Kultur sei insofern „chaotisch", weder ein Organismus noch eine Summe von Organismen. Dagegen ist hohe Kultur „das Wachsen eines einzigen ungeheuren Organismus, der nicht nur Sitte, Mythus, Technik und Kunst, sondern auch die ihm einverleibten Völker und Stände zu Trägern einer einheitlichen Formensprache mit einheitlicher Geschichte macht" (II 41).

3. Spenglers Begriff der Homologie der Kulturphasen

Spengler erblickt in dem „Gesetz" das Mittel tote Formen zu begreifen, in der „Analogie" das Mittel lebendige Formen zu verstehen (S. 4). Mit diesem Denkmittel der Analogie will er nunmehr die „sozusagen metaphysische Struktur der historischen Menschheit" erfassen jenseits von allem Zufälligen und Unberechenbaren der einzelnen Ereignisse; er will so im Leben der einzelnen Kulturen die Stufen auffinden, die durchschritten werden müssen „in einer Ordnung, die keine Ausnahme zuläßt"; er will die für alles Organische grundlegenden Begriffe Geburt, Tod, Jugend, Alter, Lebensdauer auch auf die gewaltigen Organismen der Kulturen im strengen Sinne anwenden; er will damit die „allem Historischen zugrunde liegenden allgemeinen biographischen Urformen" entdecken (S. 3). Spengler bezeichnet diesen typischen Verlauf der Kulturen als ihr „Urphänomen"; in ihm liegt „die Idee

des Werdens rein vor Augen" (S. 151). Er beruft sich dafür auf Goethe (oben S. 12).

Damit ergibt sich ihm auch die Idee einer Homologie der Kulturphasen. Denn wie jeder Organismus, so hat auch jede Kultur bestimmte Phasen und ein bestimmtes Tempo der Entwicklung und eine bestimmte Lebensdauer (S. 157 f.).

Dabei nimmt Spengler nach dem sogenannten biogenetischen Grundgesetz an, daß „jedes irgendwie bedeutsame Einzeldasein alle Phasen der Kultur, der es angehört, mit tiefster Notwendigkeit wiederholt". Jeder von uns Menschen des Abendlands erlebt als Kind seine Gotik, seine Dome, Ritterburgen und Heldensagen, das „Dieu le veut" der Kreuzzüge in wachen Träumen und Kinderspielen noch einmal. Jeder junge Grieche hatte sein homerisches Zeitalter und sein Marathon. In Goethes Werther, dem Bild einer Epoche, die jeder faustische, aber kein antiker Mensch kennt, taucht die Frühzeit Petrarcas und des Minnesangs noch einmal auf. Als Goethe den Urfaust entwarf, war er Parzival. Als er den zweiten Teil abschloß, war er Hamlet. Erst mit dem zweiten Teil wurde er der Weltmann des neunzehnten Jahrhunderts, der Byron verstand... „Und Goethes zweiter Faust, Wagners Parzival verraten im voraus, welche Gestalt *unser* Seelentum in den nächsten, den *letzten* Jahrhunderten annehmen wird" (S. 159).

Aus der Idee der Homologie der Kulturphasen ergibt sich ein neuer Begriff von Gleichzeitigkeit. „Ich nenne *gleichzeitig* zwei geschichtliche Fakta, die, jedes in seiner Kultur, in genau derselben — relativen — Lage eintreten

und also eine genau entsprechende Bedeutung haben" (S. 161). So sind z. B. Alexander der Große und Napoleon „gleichzeitig", und ebenso Sokrates, Aristophanes, Isokrates im fünften und vierten Jahrhundert vor Christo und Voltaire, Rousseau, Mirabeau (im achtzehnten Jahrhundert). Diese Männer bezeichnen in der antiken wie in der abendländischen Kultur den Beginn der letzten Phase, der „Zivilisation".

Spengler verspricht zu beweisen, „daß ohne Ausnahme die sämtlichen großen Schöpfungen und Formen der Religion, Kunst, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft in sämtlichen Kulturen gleichzeitig entstehen, sich vollenden, erlöschen; daß der inneren Struktur der einen die aller anderen durchaus entspricht, daß es nicht eine Erscheinung von tiefer physiognomischer Bedeutung im historischen Bilde gibt, deren Gegenstück, und zwar in einer streng bezeichnenden Form und an ganz bestimmter Stelle, nicht in den übrigen aufzufinden wäre" (S. 162).

Daraus ergibt sich ihm aber eine doppelte (von der bisherigen Geschichtsforschung nicht geahnte) Möglichkeit, einmal längst verschollene und unbekannte Epochen, ja ganze Kulturen der Vergangenheit an der Hand morphologischer Zusammenhänge zu rekonstruieren (ähnlich wie die Paläontologie aus einem Schädelfragment das ganze Skelett rekonstruiert); sodann erscheint es möglich, „die noch nicht abgelaufenen Phasen der Geschichte [unserer Kultur] nach Typus, Tempo, Sinn, Resultat zu bestimmen", also die Zukunft vorauszusagen (S. 163).

4. „Kultur" und „Zivilisation"

In diesem Zusammenhang wird nunmehr erkennbar, welchen Sinn Spenglers Prophezeiung vom „Untergang des Abendlandes" hat und wie er sie begründet.

Die letzte Phase[1] im Leben jeder Kultur nennt Spengler „Zivilisation". Er verleiht damit diesem Worte einen besonderen Sinn, der mit dem allgemein üblichen nicht identisch ist, aber doch an ihn anknüpft. Mit dem Wort „Kultur" (von dem lateinischen cultura, d. h. Bearbeitung, Veredlung) pflegt man alle auf materielle und geistige Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft gerichteten Bestrebungen und deren Ergebnis zu bezeichnen. Das Wort „Zivilisation" (vom lateinischen civis, Bürger) bezeichnet den Zustand eines Volkes, das nicht mehr in Wildheit, sondern in einem geordneten bürgerlichen Gemeinwesen lebt; es bezeichnet auch den Prozeß, der hiezu führt.

Eine kurze Vergleichung ergibt, daß der Begriff „Kultur" der weitere ist, daß er insofern die „Zivilisation" mitumfaßt.

Es war aber schon bisher üblich, die beiden Worte nebeneinander, ja in Gegenüberstellung zu gebrauchen. Dabei

---

[1] Nur hingewiesen sei auf die früheren Phasen und die interessanten Ausführungen, die Spengler im zweiten Band (besonders im zweiten Kapitel „Städte und Völker", ferner im vierten Kapitel „Der Staat" und im fünften Kapitel „Die Formenwelt des Wirtschaftslebens") über die Bedeutung der Städte, Rassen und Völker für die Entwicklung der Kulturen und über die politische und wirtschaftliche Seite dieser Entwicklung gegeben hat.

bezieht man „Kultur“ auf die innere, seelisch-geistige Bildung und Leistung der Menschen, „Zivilisation“ dagegen auf die äußere Gesittung und Ordnung. Zu *jeder* Kultur gehört demnach *stets* auch eine gewisse Zivilisation.

An diese Unterscheidung knüpft nun Spengler an, indem er die *letzte* Periode jeder Kultur, in der (nach ihm) eine durchgehende Veräußerlichung des menschlichen Lebens und Schaffens eintritt, als „*Zivilisation*“ bezeichnet.

Das Wort „Kultur“ wird also auch von ihm in einem zweifachen Sinn verwendet, sofern es einerseits die Zivilisation (als Endstadium jeder Kultur) mitumfaßt, andererseits die Zeit des Aufstiegs und der Blüte bezeichnet, im Unterschied von dem Altersprozeß der Zivilisation. Spengler betont mit einigem Selbstbewußtsein, er habe zuerst die beiden Worte, die nur einen vagen Unterschied bezeichnet hätten, als Ausdruck „für ein strenges und notwendiges *organisches Nacheinander* gefaßt. Die Zivilisation ist das unausweichliche *Schicksal* einer Kultur.“ Sie stellt einen Inbegriff der „äußersten und künstlichsten Zustände dar, deren eine höhere Art Menschen fähig ist“. Diese Zustände bilden einen „Abschluß“; „sie folgen dem Werden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als die Starrheit, dem Lande und der Kindheit als das geistige Greisentum und die steinerne, versteinernde Weltstadt. Sie sind ein *Ende* unwiderruflich, aber sie sind mit innerster Notwendigkeit immer wieder erreicht worden.“ „Die *reine* Zivilisation als historischer Prozeß besteht in einem stufenweisen Abbau anorganisch gewordener, erstorbener Formen“ (S. 43 f.).

Kultur und Zivilisation — das ist der lebendige Leib eines Seelentums und seine Mumie. So unterscheidet sich das westeuropäische Dasein vor 1800 und nach 1800, das Leben in Fülle und Selbstverständlichkeit, dessen Gestalt von innen heraus gewachsen und geworden ist, und zwar in einem mächtigen Zuge von den Kindertagen der Gotik an bis zu Goethe und Napoleon, und jenes späte, künstliche, wurzellose Leben unserer großen Städte, dessen Formen der Intellekt konstruiert. Kultur und Zivilisation — das ist ein aus der Landschaft geborener Organismus und der aus seiner Erstarrung hervorgegangene Mechanismus.

Kultur und Zivilisation, sie verhalten sich wie griechische Seele und römischer Intellekt. Die Römer sind — mit den Griechen verglichen — Barbaren gewesen, aber Barbaren, die nicht wie etwa die Germanen einem großen Kulturaufschwung vorangehen, sondern die ihn beschließen: seelenlos, unphilosophisch, ohne Kunst, animalisch bis zum Brutalen, rücksichtslos auf materielle Erfolge haltend, begabt mit einer Einbildungskraft, die nur auf das Praktische gerichtet ist. So stehen die Römer zwischen der griechischen Kultur und dem Nichts.

Aber das Auftreten eines solchen Typus „starkgeistiger, vollkommen unmetaphysischer Menschen“ ist nicht ein einmaliges Ereignis innerhalb der Antike, vielmehr ist es ein völlig gesetzmäßiges, stets sich wiederholendes: das geistige und materielle Geschick einer jeden Spätzeit liegt in den Händen dieses Menschentypus. Er hat den ägyptischen, indischen, chinesischen, römischen Imperialismus durchgeführt. Er ist zugleich Träger von „endgültigen“ Weltstimmungen, wie

Buddhismus, Stoizismus, Sozialismus, „die ein erlöschendes Menschentum in seiner ganzen Substanz noch einmal zu ergreifen und umzugestalten vermögen".

In den Perioden der Zivilisation fallen die großen geistigen Entscheidungen nicht mehr wie innerhalb früherer Perioden in der ganzen Welt, in der schließlich kein Dorf ganz unwichtig ist, sondern in drei oder vier Weltstädten, die allen Gehalt der geschichtlichen Entwicklung in sich aufgesogen haben und denen gegenüber die ganze Landschaft der Kultur zum Range der „Provinz" herabsinkt, deren Aufgabe es nur noch ist, jene wenigen Weltstädte mit den Resten ihres höheren Menschentums zu nähren.

Auf Syrakus, Athen, Alexandrien folgte so Rom, auf Madrid, Paris, London — Berlin[1]. „Provinz" zu werden ist dabei das Schicksal ganzer Länder, die nicht im Strahlenkreis einer dieser Städte liegen. So erging es in der griechischen Geschichte Kreta und Makedonien, so heute dem skandinavischen Norden. „Statt einer Welt eine Stadt, ein Punkt, in dem sich das ganze Leben weiter Länder sammelt, während der Rest verdorrt; statt eines formvollen, mit der Erde verwachsenen Volkes ein neuer Nomade, ein Parasit, der Großstadtbewohner, der reine, traditionslose, in formlos fluktuierender Masse auftretende Tatsachenmensch, irreligiös, intelligent, unfruchtbar, mit einer tiefen Abneigung gegen

[1] Die Stelle verrät, daß Spengler noch bei der Drucklegung des ersten Bandes an den Sieg Deutschlands im Weltkriege glaubte. Er hatte das Werk 1911 begonnen und 1914 den ersten Entwurf abgeschlossen.

das Bauerntum (und dessen höchste Form, den Landadel), also ein ungeheurer Schritt zum Anorganischen, zum Ende" — das bedeutet „Zivilisation"! (S. 45.)

Sie ist also das „Klimakterium der Kultur", ihr Greisenalter, in dem ihre seelische Fruchtbarkeit erschöpft ist und die „Konstruktion" an die Stelle der „Zeugung", das Verstandesmäßige, Zweckhafte an die Stelle des Unbewußt-Instinktiven und Schicksalhaften tritt (S. 500 f.). Das Wort „Unfruchtbarkeit" in seiner vollen ursprünglichen Schwere kennzeichnet die weltstädtischen Gehirnmenschen. Symbolisch dafür ist das Erlöschen der großen Kunst, der großen Denksysteme, des großen Stils, aber auch die Kinderlosigkeit, der Rassentod der zivilisierten, vom Lande abgelösten Schichten. —

Dieser Rasseselbstmord hat innerhalb der abendländischen Zivilisation längst eingesetzt, so in Frankreich, wo die alten Adelsfamilien seit 1815 zum größten Teil ausgestorben sind und wo sich dann die Unfruchtbarkeit auf das Bürgertum und seit 1870 auf die Bauernschaft ausgedehnt hat; so in England und noch mehr in den Vereinigten Staaten, und zwar gerade in der wertvollsten Bevölkerung des Ostens.

So finden wir in den „Zivilisations"zeiten schon früh die verödeten Provinzstädte und am Ausgang der Entwicklung die leerstehenden Riesenstädte, in deren Steinmassen eine kleine „Fellachen"bevölkerung nicht anders haust als die Menschen der Steinzeit in Höhlen und Pfahlbauten.

Man erkennt hier auch die ungeheuere Bedeutung der Stadt für die ganze Kulturentwicklung. Die Frühzeit der Kultur ist charakterisiert durch die Geburt der Stadt aus

dem Lande und ihren Übergang vom ursprünglichen Markt zur Kulturstadt, ihre Spätzeit durch den Kampf zwischen Stadt und Land; die „Zivilisation“ endlich durch den Sieg der Stadt und ihre Entwicklung zur Weltstadt. Aber indem sie sich völlig von ihrem Mutterboden, dem Lande, loslöst, bringt sie das Blut und die Seele ihrer Schöpfer dieser großartigen Entwicklung und deren letzter Blüte, dem Geist der Zivilisation, zum Opfer und vernichtet so zuletzt auch sich selbst (II 127).

Damit geht aber auch die „Geschichte“ für eine solche zur äußersten „Zivilisation“ erstarrten Kultur zu Ende. Der eigentlich „historische“ Mensch ist der Mensch einer im Werden, in werdender Vollendung begriffenen Kultur. Vorher und nachher ist er geschichtslos.

In wirklicher Geschichte steht immer — wenn auch oft ohne Wissen der Handelnden — die Verwirklichung von etwas durchaus Seelenhaftem, die Überführung einer Idee in eine lebendige historische Gestalt auf dem Spiele. Von alledem ist nicht mehr die Rede, wenn sich eine Zivilisation zu ihrer endgültigen Gestalt ausgebildet und damit „die letzten Möglichkeiten eines sinnvollen Daseins“ erschöpft hat.

5. Sinn und Begründung der Prophezeiung vom „Untergang des Abendlandes“

Nach dem Urteil Spenglers ist nun unsere abendländische („faustische“) Kultur bereits seit etwa 1800 in dieses letzte Stadium ihrer Entwicklung, in ihr unfruchtbares Greisen-

alter eingetreten; wir sind nicht mehr Träger wirklicher Kultur, sondern bloßer „Zivilisation“ (S. 488).

Diese unsere „westeuropäische Kultur“ ist ein „genau abgrenzbares Phänomen zwischen 1000 und 2000 n. Chr.“ (S. 20). Sie entstand um das Jahr 1000 mit dem Beginn des romanischen Stils und der Kreuzzugsbewegung, den „ersten Symptomen einer neuen Seele“ (S. 19, 27). Und da jede Kultur „eine ideale Lebensdauer von einem Jahrtausend hat“ (S. 158), so wird um das Jahr 2000 der „Untergang des Abendlandes“, der schon seit mehr als einem Jahrhundert begonnen hat, sein Ende erreichen.

Dieser „Untergang“ ist also nicht notwendig ein Aussterben der abendländischen Menschheit — obwohl die zunehmende Kinderlosigkeit auch zu seinen Symptomen gehört —, er ist auch keine äußere Vernichtung unserer Kultur, zum Beispiel durch einen Weltkrieg oder eine andere Katastrophe, sondern ein Erlahmen und Versiegen der kulturschaffenden Kräfte.

Daß wir abendländischen Menschen tatsächlich diesem „Untergang“ unrettbar verfallen sind, das sucht Spengler (S. 486 ff.) ausführlich darzutun.

a) Die Umwertung aller Werte

Das Wort Nietzsches „Umwertung aller Werte“ charakterisiert nach ihm den innersten Charakter jeder „Zivilisation“, d. h. jeder „Untergangsperiode“. Sie erzeugt nicht mehr, sondern sie sucht die Formen, die in der vorangehenden Kulturperiode geschaffen wurden, anders zu ver-

stehen, umzudeuten und umzuprägen. So sind Buddha, Sokrates, Rousseau analoge, also „gleichzeitige" Erscheinungen. Buddha leitet die Umwertung des brahmanischen Lebens ein; Sokrates, der geistige Vater der Stoa, bringt zuerst die Verarmung des antiken, großstädtisch und intellektuell gewordenen Lebens ans Licht; Rousseau ist der Ahnherr des ethischen Sozialismus, der „Grundstimmung der erlöschenden faustischen Seele". Rousseaus Forderung der „Rückkehr zur Natur" ist zugleich Ablehnung aller großen Kulturformen, aller bedeutungsvollen Konventionen. Die Kultur wird dialektisch vernichtet. Namen wie Schopenhauer, Hebbel, Wagner, Nietzsche, Ibsen, Strindberg bekunden die „Heraufkunft des Nihilismus". Dieses von Nietzsche so benannte Phänomen ist keiner der großen Kulturen fremd; es gehört mit innerster Notwendigkeit zu ihrem Greisenalter. Es handelt sich dabei nicht um Äußerliches, Greifbares, sondern um ein inneres Absterben der Kulturseele, die ihre Möglichkeiten restlos verwirklicht hat.

Für die Träger innerlich lebendiger Kultur ist Kultur das Selbstverständliche. Entsteht das Gefühl der Fremdheit gegenüber den Kulturformen, werden sie als eine Last empfunden, welche die Freiheit des Schaffens aufhebt, fühlt man sich genötigt, das Vorhandene rationalistisch zu prüfen, so sind das erste Symptome einer ermattenden Seele. „Erst der Kranke fühlt seine Glieder."

Buddha verneint den historischen Unterschied von Brahmanen und Tschandala, der Stoiker den von Hellenen, Sklaven und Barbaren, Rousseau den von Privilegierten

und Leibeigenen. Er sieht den Staat als „Gesellschaftsordnung", als beruhend auf einem Contrat social an, mithin als einen Mechanismus, den man ändern könne, sogar ändern müsse. Das beweist, „daß etwas endgültig zerfallen ist". Dasselbe spricht aus der Tatsache, daß man eine „natürliche" Religion konstruiert und sich gegen Kult und Dogmen auflehnt, daß ein Naturrecht den historischen Rechten entgegengestellt wird, daß man in der Kunst Stile „entwirft", weil der Stil nicht mehr ertragen und gemeistert wird. Dem Buddhismus, Stoizismus und Sozialismus liegen „wissenschaftliche" Weltanschauungen zugrunde. Die Welten aber, wie sie die Wissenschaft begreift, sind „oberflächliche Welten, praktische, seelenlose, rein extensive Welten". Das „Gehirn" konstruiert sie, weil die „Seele" abdankte. Kulturmenschen leben unbewußt, sie leben mit wahlloser Selbstverständlichkeit, ihr Leben als gottgewolltes Schicksal hinnehmend. Die „Tatsachen"menschen der „Zivilisation" dagegen finden das Leben problematisch, setzen es auf Grund intellektueller Einsichten in Szene — zweckmäßig, vernunftgemäß.

Das im Boden wurzelnde Bauerntum bildet nach dem Schwinden der alten Stände, Adel und Priestertum noch als Überrest der Kultur das allein organische Menschentum.

b) Unsere „Zivilisations"moral und unsere Religionslosigkeit

Daß unsere Zeit zur Periode der Zivilisation, also des Verfalls, des Absterbens rechnet, offenbart sich auch in der Moral. Wirkliche Kultur schließt in sich eine instinktive

Moral, die man nicht bestreitet, weil man sie hat. Sobald aber das instinktiv schaffende Leben ermattet, sobald man — auf dem künstlichen Boden großer Städte — eine Theorie braucht, um sein Dasein zweckmäßig zu gestalten, sobald das Leben Objekt der Betrachtung geworden ist, wird die Moral zum Problem.

Bei Kant (wie einst bei Plato) dient die Ethik nur zur Abrundung eines metaphysischen Systems. Man hätte sie nicht nötig gehabt, das Moralische verstand sich ihm von selbst. Sein kategorischer Imperativ ist nur eine abstrakte Fassung dessen, was für ihn fraglos galt. Bei Schopenhauer (wie im Altertum bei Zeno, dem Begründer der stoischen Schule) wird das anders. Bei ihnen beginnt die zivilisierte Ethik. Eine Regel des Verhaltens soll hier gefunden, erfunden, erzwungen werden. An diesen erdachten Systemen fühlt man etwas Künstliches, Seelenloses, Halbwahres. „Jetzt verschwindet alle Metaphysik großen Stils, alle reine Intuition vor dem einen, was plötzlich nottut, vor der Konzeption einer praktischen Moral, die das Leben regeln soll, weil es sich selbst nicht mehr regeln kann" (S. 491).

Bis auf Kant war die Philosophie eine Folge mächtiger Weltsysteme gewesen, in denen die formale Ethik nur einen bescheidenen Platz hatte; jetzt wird die Philosophie in der Hauptsache Moralphilosophie; die Metaphysik dient dieser nur als Folie. „Die erkenntnistheoretische Leidenschaft tritt den Vorrang der praktischen Notdurft ab." Denselben Wandel beobachten wir bei den Indern, den Griechen. Der ethische Sozialismus ist so eine Philosophie desselben Stils

wie der Buddhismus und Stoizismus. „Damit ist die Zivilisation eingeleitet. Das Leben war rein organisch gewesen, notwendigster und erfüllter Ausdruck einer Seele; es wird jetzt anorganisch, seelenlos unter der Vormundschaft des Verstandes."

Indem man die Welt statt aus der Höhe unter dem Gesichtspunkt der alltäglichen Notdurft ansieht, vertauscht man die Vogelperspektive des Lebens mit der Froschperspektive. Dieser Abstieg ist zugleich der von der tragischen zur Plebejermoral. Die tragische Moral echter Kulturmenschen erkennt die Schwere des Daseins, zieht aber daraus das Gefühl des Stolzes, es zu tragen. Die Plebejermoral des neunzehnten Jahrhunderts (wie die des Buddhismus und der Stoiker und Epikureer) will das Schwere leicht machen oder es umgehen. Sie sieht in der Welt nicht mehr Gott, sondern einen Inbegriff von Tatsachen; nicht mehr ein „Schicksal" waltet in diesen, sondern die Kausalität. Das tritt deutlich in der materialistischen Geschichtsauffassung hervor, die in den wirtschaftlichen Produktionsfaktoren den Ursachenkomplex sieht, der alles andere erklärt und dessen zweckmäßige Gestaltung Ziel wird. Während das ethische Pathos eines Kulturzeitalters mit männlichem Willen innerlich über die natürlichen Dinge, die man tief unter sich weiß, Herr werden will, stellt man sich jetzt mit ihnen auf dieselbe Ebene und sucht äußerlich mit ihnen fertig zu werden — in Gestalt der Fürsorge, der Humanität, des Weltfriedens, der Technik, des Zwangsstaats, des Glücks der meisten. „Das faustische Weltgefühl der Tat, wie es von den Staufen und

Welfen bis auf Friedrich den Großen, Goethe und Napoleon in jedem großen Menschen wirksam war, verflachte zu einer Philosophie der Arbeit." „Pebejermoral, triviale Wirklichkeitsmoral auf der Basis des alltäglichen Daseins und des ‚gesunden Menschenverstandes' ist es, was trotz aller großen Worte von Schopenhauer bis zu Shaw jeder Lebensbetrachtung zugrunde liegt." Auch Nietzsche, der dem zu widersprechen scheint, ist ein Dekadent, ein Sozialist, ein Arbeiter. Sein aristokratischer Geschmack ist nur das gewaltsame Pathos eines verspäteten Faust, der leidenschaftlich sein Schicksal verleugnen, von dem Plebejertum loskommen will, das er an allen Gliedern spürt.

Dieser Abstieg von der Kultur zur Zivilisation verkleidet sich in der Maske der „Rückkehr zur Natur", die jede Kultur in ihrer besonderen Gestalt kennt und deren faustische Fassung Rousseau gegeben hat. Seine „Natur" ist Negation der Kultur, ist Auflehnung gegen den großen Stil, den er nicht mehr ertrug, ist das Antihistorische, was von dem Alpdruck der großen Vergangenheit befreit. Daher auch der tiefe rationalistische Haß gegen Tradition, Autorität, Satzung, jene revolutionäre Sucht, das, was sozial, politisch, künstlerisch gewachsen ist, zu vermeiden, zu verachten, zu vernichten, um anorganische, künstliche Resultate wissenschaftlicher Analyse an seine Stelle zu setzen (was man in wunderlicher Selbsttäuschung Ersatz von Künstlichem durch „Natürliches" nannte).

Wie von einem buddhistischen, so darf man auch von einem stoischen und sozialistischen Nirwana reden, sofern man

die Flucht vor dem Kampf ums Dasein ins Auge faßt, wie sie die europäische Müdigkeit in die Schlagworte Weltfrieden, Humanität nnd Verbrüderung aller Menschen kleidet. Freilich hat der Sozialismus, obwohl schon ein ganzes Jahrhundert sich seiner ethischen Durchbildung widmete, noch nicht seine endgültige klare, harte und resignierte Fassung erreicht. Seine Wirksamkeit nach unten verdankt er dem Kultus des „Glücks" im Sinne eines behaglichen Daseins der Masse. Das ist gleichsam sein epikureisches Element; bedeutsamer und zukunftsreicher ist sein stoisches, man darf auch sagen: römisch-preußisches. Es ist höchst unpopulär: es ist die Tendenz zur Selbstzucht und Entsagung. —

Noch innerlicher als in der Moral waltet der Unterschied zwischen Kultur und Zivilisation in der Religion. Jede echte Kulturseele hat Religion. Religiös sind alle lebendigen Formen, in denen sie sich auswirkt: Künste, Dogmen, Kulte, metaphysische, mathematische Formenwelten, Ornamente, Säulen, Verse, Ideen. „Das Wesen aller Kultur ist Religion, folglich ist das Wesen aller Zivilisation Irreligion" (S. 500). Irreligiös (was nicht gleichbedeutend ist mit antireligiös) sind die Weltstädte den alten Kulturstädten gegenüber, so Alexandria gegen Athen, Berlin gegen Nürnberg. Das bekundet sich in allen Einzelheiten bis in das Straßenbild, die Sprache, den trocken intelligenten Zug der Gesichter. Irreligiös, seelenlos sind auch die Weltstimmungen. Wie Buddhismus und Stoizismus irreligiös waren im Verhältnis zur vedischen und homerischen Religion, so ist der Sozialismus das irreligiös gewordene

faustische Lebensgefühl. „Das besagt auch das vermeintliche (‚wahre') Christentum, das der Sozialist so gern im Munde führt und unter dem er etwas wie eine ‚dogmenlose Moral' versteht" (S. 500).

Als Träger der irreligiösen Zivilisation erscheint der formlos in den großen Städten fluktuierende Pöbel, die wurzellose städtische Masse. Sie tritt an die Stelle des „Volkes", des mit der Natur verwachsenen, selbst auf dem Boden der Städte noch bäuerlichen Menschentums. Sie besteht heute aus „Zeitungslesern", aus „Gebildeten", jenem Kunstprodukt einer nivellierenden städtischen Erziehung durch Schule und Öffentlichkeit, aus Menschen der Theater und Vergnügungsorte, des Sports und der Tagesliteratur. Diese „Masse" (und nicht die „Menschheit") ist das Objekt der sozialistischen Propaganda (wie einst das der stoischen). Der Journalismus mit seiner geistigen Prostitution ist die „Seelsorge" dieser Irreligiösen. Journalistisch ist auch der Roman Zolas, wie das Drama Ibsens, ist die Masse seichter Flugschriften und Volksbücher, ist aller Sozialismus von Schopenhauers Aufsätzen bis zu Shaws Essays, Nietzsche nicht ausgenommen, ist die gesamte soziale Dramatik, die Schillers sittliche Leidenschaft ins Leben gerufen hat, bis auf Strindberg; journalistisch endlich ist die populäre Naturwissenschaft mit ihren sozialethischen Hinterabsichten, und der rasch in humane Stimmungen sich auflösende Rest von protestantischem Christentum. „Der Dichter wird Journalist, der Priester wird Journalist, der Gelehrte wird Journalist. Wie tief diese Form einer jeden zivilisierten Ethik begründet ist,

beweist Nietzsche, dem die Zarathustragestalt unter den Händen zu einem Wanderprediger geriet“ (S. 505).

Bezeichnend für die allgemeine Verflachung, die in dem Überwuchern journalistischen Wesens sich bekundet, ist auch das ethische Pathos, mit dem man sich in der Periode der Zivilisation „einer Philosophie der Verdauung, der Ernährung, der Hygiene zuwendet“. Man hat gleichsam nur noch für das äußere Leben als vitalen Prozeß, für das biologische Faktum Interesse. „Alkoholfragen und Vegetarismus werden mit religiösem Ernste behandelt, augenscheinlich das Gewichtigste an Problemen, zu dem der ‚neue Mensch‘ sich aufschwingen kann. So entspricht es der Froschperspektive dieser Generationen“ (S. 505).

Zusammenfassend darf man sagen: der Sozialismus, der unser aller Lebensgefühl geworden ist (ob wir wollen oder nicht), ist das faustische Beispiel einer zivilisierten, intellektuellen, logisierten Ethik. Der faustische Mensch des zivilisierten Stadiums, der den Begriff „Schicksal“ nicht mehr kennt, dessen Welt sich als ein Unendliches kausaler Zusammenhänge repräsentiert, für den sich in Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck ihr Wesen erschöpft, ist Sozialist.

„Faustisch ist die Leidenschaft des Vordringens, sozialistisch der mechanische Rest, der ‚Fortschritt‘“ (S. 507).

Es ist eine Illusion, wenn man den Sozialismus für ein System des Mitleids, der Humanität, des Friedens und der Fürsorge hält; vielmehr waltet in ihm der „Wille zur Macht“; sein Ziel ist imperialistische Wohlfahrt — nicht der Kranken, sondern der Tatkräftigen, die Freiheit des Wir-

kens haben sollen, ungehemmt durch die Widerstände des Besitzes, der Geburt, der Tradition. Die Wirksamkeit soll gestaltet werden. So entsteht durch Mechanisierung des organischen Prinzips der „Tat" die Idee der „Arbeit", als der zivilisierten Form des faustischen Wirkens. Dem durch und durch preußisch empfundenen, heute europäisch gewordenen Staatssozialismus Fichtes[1] liegt bereits das „Recht zur Arbeit" zugrunde; es wird in den letzten furchtbarsten Stadien dieser Entwicklung in der „Pflicht zur Arbeit" gipfeln. Aber ein Zug von Lebenslüge haftet dem gesamten politischen, wirtschaftlichen und ethischen Sozialismus an: er schweigt gewaltsam über den vernichtenden Ernst seiner Resultate, um die Illusion eines letzten Glückszustandes zu retten.

---

[1] In seiner Schrift „Preußentum und Sozialismus" (München 1920) hat Spengler näher den Gedanken ausgeführt, daß „altpreußischer Geist", wie er vorbildlich in Friedrich Wilhelm I. und Friedrich dem Großen uns entgegentritt, und daß „sozialistische Gesinnung", die sich heute mit dem Hasse von Brüdern hassen, ein und dasselbe seien (S. 4). Der Marxismus sei dagegen aus englischem Geiste geboren. Er stellt sich darum die Aufgabe, die deutsche Arbeiterschaft von Marx zu befreien, und anderseits die Konservativen über ihre Selbstsucht hinaus zu bewußtem Sozialismus zu führen (S. 98).

Noch allgemeiner charakterisiert Spengler die historische Aufgabe der Deutschen im Band II des „Untergangs", S. 129. Er unterscheidet hier drei Stufen der Zivilisation: Ablösung von der Kultur — Reinzucht der zivilisierten Form — Erstarrung. „Diese Entwicklung hat für uns eingesetzt, und zwar sehe ich in der Krönung des gewaltigen Gebäudes die eigentliche Mission der Deutschen als der letzten Nation des Abendlandes."

c) Unsere Wissenschaft und Philosophie

Endlich sucht Spengler auch für das Gebiet der Wissenschaft und Philosophie zu zeigen, daß unsere abendländische Kultur in ihr Greisenalter eingetreten ist. Freilich nur für eine Wissenschaft, die Mathematik, hat er den Beweis angetreten — sie sei die einzige, deren organische Struktur sich schon heute historisch durchschauen lasse. — Ihr Entwicklungsgang scheint ihm völlig analog mit dem der antiken Mathematik zu verlaufen: beide seien aus der Konzeption einer völlig neuen Zahl — einerseits durch Pythagoras, andererseits durch Descartes — entstanden; beide hätten in prachtvollem Aufschwung ein Jahrhundert später ihre Reife erlangt und nach einer Blüte von drei Jahrhunderten das Gebäude ihrer Ideen vollendet, in derselben Epoche, durch welche die Kultur, der sie angehörten, in eine weltstädtische Zivilisation überging. „Sicher ist, daß für uns die Zeit der großen Mathematiker vorüber ist. Es ist heute dieselbe Arbeit des Erhaltens, des Abrundens, Verfeinerns, Auswählens, der talentvollen Kleinarbeit an Stelle der großen Schöpfungen im Gange, wie sie auch die alexandrinische Mathematik des späteren Hellenismus kennzeichnet" (S. 130).

Wie es nach Spengler keine Mathematik „überhaupt" gibt, so auch keine Philosophie überhaupt. Wie die Formenwelten der Mathematik und der großen Künste, so ist auch die Philosophie ein Teil des symbolischen Gesamtausdrucks jeglicher Kultur, ein Stück verwirklichten Seelen-

tums. Trotz der äußeren Verknüpfung mit der wissenschaftlichen Erfahrung sind die philosophischen Systeme freie Geburten schöpferischer Geister.

Wie aber jede Kultur ihre besondere Philosophie hat, so hat auch jede ihre Philosophie des Aufstiegs und des Niedergangs, eine *metaphysische* Periode, in der das Leben in seiner Überfülle sich offenbart und weltgestaltend wirkt, und eine *ethische*, in der das erschöpfte Leben sich zum Objekt nimmt, auf sich Bedacht nehmen und den Rest von Gestaltungskraft auf die Fragen des Tages verwenden muß.

Den metaphysischen Systemen unserer faustischen Kultur, Schöpfungen von tiefster Selbstverständlichkeit, liegt (von Descartes bis Kant) eine *Intuition* zugrunde, der sich alles fügt. „Noch das kantische System ist in seinen letzten Zügen *geschaut* und *danach* erst durch logische und systematische Prinzipien fixiert und geordnet worden" (S. 511).

Nach Kant überwuchert die Ethik; sie wird allmählich *die* Philosophie, welche die anderen Gebiete sich einverleibt; das bedeutet: nicht der Makrokosmus, sondern das praktische Leben rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung. „Der Horizont ist eng geworden. Die Leidenschaft des reinen Denkens sinkt. Die Metaphysik, Herrin von gestern, wird zur Dienerin von heute. Sie hat nur noch das Fundament zu bilden, das eine praktische Gesinnung trägt. Und das Fundament wird immer überflüssiger. Man vernachlässigt, man verspottet das Metaphysische, das Unpraktische, die ‚Steine statt des Brotes'" (S. 513).

Bereits Schopenhauer ist nicht von seiner Metaphysik zu seiner pessimistischen Mitleidsethik, sondern von seinem Pessimismus, der ihn bereits in seinem siebzehnten Jahr überfiel, zur Konstruktion seines Systems gekommen. Man kann auch seine Metaphysik ablehnen und doch seine Ethik anerkennen. Diese Trennung läßt sich bei Kant noch nicht vornehmen, während sie dagegen bei Nietzsche leicht möglich ist; denn seine ethische Philosophie ist ihm durchaus „ein inneres, sehr frühes Erlebnis, während er seinen Bedarf an Metaphysik an der Hand einiger Bücher schnell und mangelhaft genug herstellte" (S. 513).

Die Metaphysik hat eben bei uns ihre Möglichkeiten erschöpft. Die von Hegel und Schopenhauer ausgehende Philosophie der Gegenwart ist, soweit sie den Geist der Zeit repräsentiert, Gesellschaftskritik. Und da im westeuropäischen Gehirn — so darf man von nun an statt „Seele" sagen — der Wille zur Macht und damit zur Organisation der Gesamtheit nach praktischem Ausdruck verlangt, so nimmt die Ethik, je mehr sie ihre metaphysische Vergangenheit aus den Augen verliert, nationalökonomischen Charakter an. „Es ist kein Zufall, daß aus der Schule Hegels der Sozialismus (Marx, Engels), der Anarchismus (Stirner) und die Problematik des sozialen Dramas (Hebbel) hervorgingen. Der Sozialismus ist die ins Ethische, und zwar ins Imperativische umgewandelte Nationalökonomie" (S. 514).

Es gilt eben auch für die Philosophie, wie für alle Kulturerzeugnisse, daß sie von historisch-begrenzter Art ist. Es gibt keine „ewigen" philosophischen Probleme; alle Fragen

werden aus dem Dasein eines geschichtlichen, individuellen Menschentums, einer einzelnen Kultur heraus gefühlt, gestellt und gelöst. Das gilt auch für unsere Philosophie. „Und deshalb ist die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts nur Ethik, nur Gesellschaftskritik in produktivem Sinne und nichts außerdem. Deshalb sind, von Praktikern abgesehen, Dramatiker — das entspricht der faustischen Aktivität — ihre bedeutendsten Vertreter, neben denen kein einziger Kathederphilosoph mit seiner Logik, Psychologie oder Systematik in Betracht kommt. „Hebbels Tagebücher, deren wichtigster Teil zwischen 1835 und 1845 niedergeschrieben wurde, sind eine der tiefsten philosophischen Leistungen des Jahrhunderts, ohne daß er sich dessen bewußt gewesen wäre. Man würde nicht erstaunt sein, ganze Sätze von ihm wörtlich bei Nietzsche zu finden, der ihn nie gekannt und nur in seinen besten Momenten erreicht hat" (S. 522).

Das einzige und eigenste Thema der wirklichen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts ist die Konzeption des Willens zur Macht in einer zivilisiert-intellektuellen Gestalt, als Wille zum Leben, Lebenskraft, als praktisch-dynamisches Prinzip. Der „Wille zur Macht" ins Reale, Politische, Nationalökonomische übersetzt, ist heute durch die beiden Pole des öffentlichen Lebens, die Arbeiterklasse und die großen Geld- und Gehirnmenschen, vertreten. Er hat in der besten Komödie Shaws „Major Barbara" stärksten Ausdruck gefunden. Der Milliardär Undershaft ist Übermensch. Freilich hätte Nietzsche, der Romantiker, darin sein Ideal nicht wiedererkannt. „Die mit Shaw abgeschlossene Epoche repräsen-

tiert das Klimakterium der abendländischen Geistigkeit und entspricht darin der antiken zwischen 350 und 250. Der Rest ist, mit Schopenhauer zu reden, Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren" (S. 523).

Nunmehr hat sich, nach der metaphysischen Periode, auch die ethische erschöpft. Das zwanzigste Jahrhundert hat aus dem Sozialismus, der dem neunzehnten eine ethische Philosophie war, eine Praxis wirtschaftlicher Tagesfragen gemacht. „Die Weltstimmung des Abendlandes wird eine sozialistische bleiben, aber ihre Theorie hat aufgehört Problem zu sein. Es besteht die Möglichkeit einer dritten und letzten Art westeuropäischer Philosophie: die eines historisch-psychologischen Skeptizismus" (S. 524). Das aber ist die Philosophie, die Spengler in seinem Werk schaffen will und die er im „Vorwort" ankündigt als die, von allen dunkel vorgefühlte, Philosophie der Zeit.

Zweites Kapitel

Beurteilung von Spenglers metaphysischen Ansichten

1. Unklarheiten in Spenglers metaphysischer Hypothese der „Kulturseelen“

Spenglers Grundgedanke, daß eine Vielheit in sich selbständiger, zusammenhangloser Kulturseelen die schöpferische Kraft der Kulturen darstelle, ist eine *metaphysische* Annahme, nicht eine zweifelsfrei feststehende *historische* Tatsache. Darüber muß vor allem völlige Klarheit herrschen, wenn zu Spenglers Lehre kritisch Stellung genommen werden soll.

Dessen wird sich auch Spengler selbst inne. Obwohl für ihn das Zeitalter der Metaphysik längst vorbei ist, fordert er doch eine neue Metaphysik. „Alles, dessen wir uns bewußt sind, in welcher Gestalt auch immer, als Seele und Welt, Leben und Wirklichkeit, Geschichte und Natur, Gesetz, Raum, Schicksal, Gott, Zukunft, Vergangenheit, Gegenwart und Ewigkeit, hat für uns noch einen tiefsten Sinn — daß alles so ist und nicht anders —, und das einzige und äußerste Mittel, dieses Unfaßliche faßlich zu machen, diese Geheimnisse, die nur gefühlt und in seltenen Momenten mit visionärer Deutlichkeit

erlebt werden können, in einer allerdings dunklen aber der einzig möglichen Weise mitzuteilen — vielleicht nur wenigen und auserlesenen Geistern —, liegt in einer neuen Art von Metaphysik, für die alles, es sei, was es wolle, den Charakter eines Symbols besitzt" (S. 223). Mithin nimmt Spengler ein letztes „Absolutes" an, das alles, was uns überhaupt zum Bewußtsein kommt, demnach auch die ganze Erfahrungswirklichkeit, aus sich heraussetzt.

Es handelt sich also hier um eine über den Bereich der Erfahrung hinausreichende Hypothese. Wir müssen deren Sinn und Tragweite um so schärfer ins Auge fassen, als Spengler sich mit ganz kurzen Andeutungen begnügt.

Wir hören, daß die Kulturen „mit urweltlicher Kraft aus dem Schoße einer mütterlichen Landschaft aufwachsen" (S. 29).

An einer anderen Stelle schildert Spengler in seiner poetischen Sprache also das Bild der Menschengeschichte: „Der einförmige Wellenschlag zahlloser Generationen bewegt die weite Fläche. Glitzernde Streifen breiten sich aus. Flüchtige Lichter ziehen und tanzen darüber hin, verwirren und trüben den klaren Spiegel, verwandeln sich, blitzen auf und verschwinden. Wir haben sie Geschlechter, Stämme, Völker, Rassen genannt. Sie fassen eine Reihe von Generationen in einem beschränkten Kreise der historischen Oberfläche zusammen. Wenn die gestaltende Kraft[1] in ihnen erlischt — und diese Kraft ist eine sehr verschiedene und bestimmt eine sehr verschiedene Dauer und Plastizität dieser Phänomene im voraus —, erlöschen auch die

[1] Die Frage liegt nahe, in welcher Beziehung dieser Begriff zu dem im folgenden gebrauchten Begriff der Kulturseelen steht.

physiognomischen, sprachlichen, geistigen Merkmale und die Erscheinung löst sich wieder in dem Chaos der Generationen auf. Arier, Mongolen, Kelten, Parther, Franken, Karthager, Berber, Bantu sind Namen für die höchst verschiedenartigen Gebilde dieser Ordnung.

Über diese Fläche hin aber ziehen die großen Kulturen ihre majestätischen Wellenkreise. Sie tauchen plötzlich auf, verbreiten sich in prachtvollen Linien, glätten sich, verschwinden, und der Spiegel der Flut liegt wieder einsam und schlafend da.

Eine Kultur wird in dem Augenblick geboren, wo eine große Seele aus dem urseelenhaften Zustande ewigkindlichen Menschentums erwacht, sich ablöst, eine Gestalt aus dem Gestaltlosen, ein Begrenztes und Vergängliches aus dem Grenzenlosen und Verharrenden" (S. 153).

Wir mußten diese Stelle ganz anführen, weil sie die einzige ist, in der sich Spengler etwas näher über diesen seinen Grundbegriff, „die Kulturseele", ausspricht.

Und doch auch hier bleibt dieser Begriff unbestimmt und vage. Es wird schon nicht klar, ob „die gestaltende Kraft", auf die er die Bildung von Stämmen, Völkern, Rassen zurückführt, identisch ist mit den „Kulturseelen".

Es dürfte das aber wohl nicht der Meinung Spenglers entsprechen, da er als Beispiele für diese sozialen Gebilde andere Namen nennt als bei den Kulturen (vgl. S. 153 mit S. 152).

Es fragt sich ferner: ist das Erwachen großer Kulturseelen aus dem „urseelenhaften Zustande ewig-kindlichen Menschen-

tums“ ein nicht weiter begreiflicher und sprunghaft sich vollziehender Vorgang, oder ist schon die Besonderheit der einzelnen Kulturseelen in einer gewissen Eigenart des „urseelenhaften Zustandes“ angelegt und prädisponiert.

Die letztere Annahme scheint nicht im Sinne Spenglers zu sein, denn er charakterisiert diesen Zustand als etwas „Gestaltloses“. Aber läßt sich irgendein noch so einfaches und primitives Menschentum denken, das nicht irgendwie Gestaltung, Formung zeigt? Und wenn Spengler die Eigenart der einzelnen Kulturseelen in innere Beziehung setzt zu der besonderen Beschaffenheit ihrer „mütterlichen Landschaft“, so ist doch zu bedenken, daß diese Landschaft schon gewirkt hat auf das Seelentum ihrer Bewohner *vor* dem Erwachen der „großen Kulturseele“. Sollte dadurch nicht deren Entstehen und Erwachen vorbereitet worden sein?

Derartige Zusammenhänge werden von Spengler in den grundlegenden Erörterungen des ersten Bandes in keiner Weise berücksichtigt. Seine Kulturseelen sind plötzlich da, „wie aus der Pistole geschossen“.

Diese seltsame Lehre ist gemildert im zweiten Bande. Wenigstens wird für die Kultur Ägyptens und Babylons zugegeben, es hätte sich während eines Jahrtausends in beiden Landschaften „etwas vorbereitet, das sich in der ganzen Art und Absicht der Entwicklung, der inneren Einheit sämtlicher Ausdrucksformen und der Richtung alles Lebens auf ein Ziel vollkommen von jeder primitiven Kultur unterscheidet“ (II 40). Angesichts dieses Zugeständnisses einer tausendjährigen Vorbereitung dieser Kulturen ist es doppelt seltsam, daß Spengler

doch an seiner Behauptung, sie seien „plötzlich" entstanden, festhält (II 40 und 42).

Auch ihr Verschwinden gibt uns Rätsel auf. „Eine Kultur stirbt," so hören wir bei Spengler (S. 153), „wenn ihre Seele die volle Summe ihrer Möglichkeiten in der Gestalt von Völkern, Sprachen, Glaubenslehren, Künsten, Staaten, Wissenschaften verwirklicht hat und damit wieder ins Urseelentum zurückkehrt."

Nun ist aber dieses Urseelentum als ein „ewig-kindliches Menschentum" charakterisiert worden. Soll nun nach dem Erlöschen der kulturschöpferischen Kraft alles wieder sein wie vorher? Soll kein Ertrag der vorangegangenen Kulturperiode das seelische Wesen dieser späteren Geschlechter beeinflussen und ihm statt kindlicher eher gewisse greisenhafte Züge geben? Fast sollte man es nach dieser Bemerkung über die Rückkehr der erschöpften Kulturseele in den urseelenhaften Zustand ewig-kindlichen Menschentums annehmen. Ebenso deutet darauf der Vergleich der Kulturen mit majestätischen Wellenkreisen auf einer Wasserfläche, die plötzlich auftauchen und schließlich wieder völlig und spurlos verschwinden.

Aber gegen diese Annahme spricht doch allzu deutlich der Tatbestand der geschichtlichen Erfahrung. Und dieser kann auch Spengler sich nicht entziehen. Er gibt zu, daß Völker mit erloschener kulturschöpferischer Kraft, also gleichsam nach dem Absterben der in ihnen waltenden Kulturseele, doch noch fortbestehen können, und zwar im Zustand der Zivilisation.

So kann ein abgestorbener Baumriese im Urwald noch Jahrhunderte hindurch die morschen Äste emporstrecken. „Wir sehen es an Ägypten, an China, an Indien, an der Welt

des Islam. So ragte die antike Zivilisation der Kaiserzeit mit einer scheinbaren Jugendkraft und Fülle riesenhaft auf und nahm der arabischen Kultur des Ostens Luft und Licht" (S. 154).

Aber derartiges „zivilisiertes" Seelentum ist doch augenscheinlich sehr verschieden von dem „ewig-kindlichen" des vorkulturellen Zustands!

Man erkennt aus alledem, wie wenig durchdacht, zu Ende gedacht Spenglers hypothetische Annahme von Kulturseelen ist.

2. Bedenken gegen Spenglers spiritualistische Metaphysik

Derselbe Eindruck wird uns zuteil, wenn wir fragen, wie sich denn Spengler die letzte metaphysische Wurzel seiner „Kulturseelen" denkt.

Gewisse Andeutungen Spenglers machen die Annahme unabweisbar, daß er Vertreter einer spiritualistischen Metaphysik ist, daß er sich also den Grundbestand der Wirklichkeit als seelisch, und zwar nur als seelisch denkt. „Überall ist lebendigstes Seelentum, das in ewiger Verwirklichung begriffen ist, das ursprüngliche" (S. 252).

Er bezeichnet die im Raume sich ausdehnende Natur als „Schöpfung und Abbild des Geistes", sein anderes Ich (alter ego) im Bereich des Ausgedehnten; „die Natur erkennen" bedeutet für den Geist „sich selbst erkennen" (S. 215).

Und noch umfassender erklärt er, daß „der Welt als dem

Wirklichen ein Ich als das Mögliche zugrunde liegt, das sich in ihr verwirklicht hat" (S. 64).

Liegt aber ein Ich, also ein Seelisch-Geistiges, der gesamten Weltwirklichkeit zugrunde, so erhebt sich doch die Frage, wie sich die einzelnen Weltseelen zu diesem metaphysischen Welt-Ich verhalten.

Wir finden aber bei Spengler darauf keinerlei Antwort; ja es muß zweifelhaft erscheinen, ob er sich die Tatsache überhaupt in ihrer ganzen Tragweite zum Bewußtsein gebracht hat, daß seine Hypothese von den Kulturseelen eine *spiritualistische Metaphysik* als Grundlage voraussetzt. Jedenfalls entzieht er sich der genaueren Rechenschaft über seine metaphysischen Andeutungen durch den Hinweis auf die Beschränktheit unseres Erkennens. „Überall ist lebendigstes Seelentum, das in ewiger Verwirklichung begriffen ist, das ursprünglichste. Aber es bleibt unfaßbar und ungreifbar. Alle Intuition, welcher Art sie auch sei, trifft nur auf Abbildungen und Symbole, die das Letzte und Tiefste noch dichter verhüllen, indem sie von ihm reden. Das Ewig-Seelische wird uns immer verschlossen bleiben" (S. 252).

Aber mit welchem Recht dürfen wir dann ein gänzlich unbekanntes Absolutes „lebendigstes Seelentum" nennen? Und was sind das für seltsame „Abbildungen und Symbole", die nur „verhüllen"?! Ein „Bild" ist doch kein Bretterverschlag und ein Symbol kein Vorhang!

Bemerkt Spengler nicht, daß seine Lehre von dem plötzlichen Aufsprießen der Kulturseelen aus einer mütterlichen Landschaft, die ganz *materialistisch* ist und das Seelische aus

dem Stofflichen hervorgehen läßt, mit seiner eigenen spiritualistischen Grundanschauung in schroffem Widerspruch steht? Denn nach dieser ist ja jede Landschaft, wie die ganze Welt, kein materielles Ding an sich, sondern etwas im Geiste.

Suchen wir nun aber Spenglers spiritualistische Metaphysik folgerichtig durchzuführen und nehmen wir im Einklang mit ihr an, daß die Kulturseelen nicht aus der Landschaft, sondern aus dem absoluten „Ich" der Weltseele stammen, so muß es doch verwunderlich erscheinen, daß sie so ganz unvermittelt und zusammenhanglos aus diesem emporschießen, gleichsam wie Protuberanzen aus der Sonne. Ja selbst bei diesen werden wir voraussetzen, daß sie ursächlich bedingt sind durch den jeweiligen Zustand der feurig-flüssigen Sonnenmasse.

Führt man aber die Kulturseelen auf eine einheitliche Weltseele zurück, sieht man in ihnen gleichsam Ausstrahlungen der letzteren, so läge doch zum mindesten die Vermutung nahe, daß zwischen diesen einzelnen Auswirkungen des gemeinsamen metaphysischen Weltgrundes ein Zusammenhang bestände, daß er sich in ihnen etwa in steigendem Maße immer reicher und tiefer offenbare. Das würde zu einer Metaphysik und Geschichtsphilosophie im Sinne Fichtes und Hegels führen und würde für die Geschichtsforschung die Anregung enthalten, nach derartigen Zusammenhängen zu suchen und damit doch eine gewisse Kontinuität und Einheitlichkeit der Weltgeschichte vorauszusetzen[1].

Endlich bleibt noch im unklaren, wie denn das Verhältnis

[1] Es ist darum wohl verständlich, daß Theologen versucht haben, die metaphysischen Andeutungen Spenglers im Sinne des

der Individualseelen zu der sie beherrschenden „Kulturseele" zu denken sei, und welche Bedeutung überhaupt dem Einzelnen für die Entwicklung der Kultur zukomme.

Zusammenfassend läßt sich sagen: durch seine hypothetische Annahme von Kulturseelen und von einem weltschaffenden Ich ist Spengler Metaphysiker, ob er es zugibt oder nicht.

Jedoch über seine metaphysischen Grundanschauungen äußert er sich nur in knappen, dunkeln Andeutungen, die unter sich nicht einmal in Einklang zu bringen sind und den Argwohn erwecken, daß ihnen kein klar durchdachtes, systematisches Gedankengebilde zugrunde liege.

Wenn man aber den Versuch unternimmt, die Fülle der geschichtlichen Tatsachen durch eine metaphysische Hypothese zu deuten und in ihrem Werden zu erklären, so muß eine solche Hypothese nicht einen bloßen isoliert bleibenden Einfall darstellen, sondern ihre Stütze finden und gleichsam her-

---

christlichen Glaubens umzudeuten oder weiterzubilden. So schreibt Heim: „Was von außen wie eine sinnlose Aufeinanderfolge aufblühender und verwelkender Vegetationen erscheint, ist, von innen gesehen, eine zusammenhängende [!] Kette von Schöpfungsakten Gottes". Grützmacher erklärt: „Die christliche Weltanschauung rechnet mit der Möglichkeit und Tatsächlichkeit, daß das Unerforschliche sich selbst erforschlich gestaltet, daß das Unvergängliche sich selbst im Vergänglichen ein Bild geschaffen habe, das ihm gleich sei [!] ... Gläubige Intuition, gerichtet auf die geschichtliche Offenbarung in Christus, führt in das Wesen alles Lebens, in das Urseelentum ein." K. Heim und R. Grützmacher, O. Spengler und das Christentum 38 72 f. (München 1921).

vorwachsen aus einem umfassenden metaphysischen System, das den Eindruck der Wahrscheinlichkeit erweckt. Von einem solchen System ist indessen bei Spengler keine Rede. Er ist ja auch überzeugt, daß die Zeit der Metaphysik für uns längst vorüber ist. Trotzdem bleibt eben doch seine Lehre von den Kulturseelen — metaphysisch. Was sich aber in dieser Lehre von seinen metaphysischen Grundansichten verrät, das ist in sich durchaus nicht überzeugend, denn es trägt völlig den Stempel einer einseitig naturalistischen Weltanschauung.

3. Der einseitig naturalistische Charakter von Spenglers Metaphysik; sein Schicksalsbegriff

Die Kulturen sind Pflanzen: das bedeutet für Spengler nicht nur ein dichterisches Bild, sondern dieser Vergleich trifft nach seiner Überzeugung das Wesen der Sache.

In einem wichtigen Punkte unterscheidet sich allerdings Spenglers Naturalismus von dem eines Haeckel. Dieser ist überzeugt, daß auch alles Leben auf Lebloses, in letzter Linie auf Bewegungsvorgänge sich müsse zurückführen lassen. Diese Form des Naturalismus, für die alles Organische nicht wesenhaft vom Anorganischen sich unterscheidet, für welche die Mechanik die Grundwissenschaft auch der Biologie darstellt, finden wir bei Spengler nicht. Sein Naturalismus ist nicht mechanistisch, sondern vitalistisch. Insofern stimmt er überein mit den neovitalistischen Strömungen in der Biologie, deren Vertreter es für aussichtslos halten, alles Organische in seiner

Eigenart restlos auf die im Anorganischen waltenden physikalischen und chemischen (in letzter Linie: mechanischen) Gesetze zurückzuführen, und die darum besondere vitale (d. h. Lebens-) Kräfte, Faktoren zielstrebiger Art (sog. Entelechien oder Dominanten) annehmen.

Dies zielstrebige Etwas liegt auch in dem, was Spengler als das „Schicksal" der Kulturseele bezeichnet. Denn es gilt ja in aller Kulturentwicklung ein „Ziel" zu erreichen, eine „Idee" zu verwirklichen (S. 153 f.). Ziel aber heißt griechisch telos (das auch „Zweck" bedeutet).

Mag Spengler mit den stärksten Ausdrücken die Teleologie ablehnen als „Unsinn alles Unsinns", als Karikatur der Schicksalsidee (S. 169): Kraftausdrücke vermögen Beweisgründe nicht zu ersetzen. Das Zielstrebige, das Bestimmtsein durch eine leitende Idee hat doch sein „Schicksal" mit jedem zweckbewußten Streben gemein. Wenn er betont, daß der Zweck durch den Verstand begrifflich formuliert, das Schicksal dagegen nur „gefühlt und innerlich erlebt" werden kann, so würde das (wenn es überhaupt zutrifft) nicht einen Unterschied der Sache, sondern der Art ihrer Erkennbarkeit bedeuten. Die sachliche Verwandtschaft von „Schicksal" und „Ziel" oder „Zweck" zeigt sich besonders deutlich, wenn er, wie z. B. in seiner Schrift „Preußentum und Sozialismus" (1920, S. 4 f.) die Jugendlichen mahnt, preußischen Geist und sozialistische Gesinnung zu verschmelzen und so „ein Schicksal zu erfüllen, das sie in sich fühlen, das sie sind". Im Kausalitätsbegriff wird lediglich gedacht, daß ein Geschehen „nach einer Regel" (d. h. notwendig) auf ein anderes

folgt. Von aller einheitlichen Ordnung, allem Wert und Sinn der Geschehnisse wird dabei abgesehen. Vorgänge könnten kausal notwendig sein und doch ein Chaos bilden. Bei der teleologischen Betrachtung wird nun eine wertvolle Wirkung einer oder mehrerer, zur Einheit sich zusammenschließender Kausalreihen angenommen. Die teleologische Betrachtung schließt also die kausale (ursächliche) Verknüpfung nicht aus, sondern ein.

Wie mit dem Zweckgedanken die Zielstrebigkeit, so hat Spenglers „Schicksal" mit dem Kausalitätsbegriff (von dem er es ebenfalls scharf unterscheiden will) die Notwendigkeit alles Geschehens gemeinsam. Was Spengler zur Abgrenzung beider voneinander sagt, betrifft auch nur die Art, wie sie erfaßt werden, also gleichsam nur die subjektive Seite, nicht den objektiven Bestand. „Kausalität ist das Verstandesmäßige, Gesetzhafte, Aussprechbare, die Form äußerer, intellektueller Erfahrung. Schicksal ist das Wort für eine nicht zu beschreibende innere Gewißheit" (S. 165). Die wesentliche *sachliche* Übereinstimmung zwischen kausaler und Schicksalsbestimmtheit besteht doch darin, daß durch das, was bis zum gegenwärtigen Augenblick geschehen ist, das Zukünftige eindeutig festgelegt ist und darum auch — grundsätzlich — im voraus erfaßt werden kann; ob „verstandes"mäßig oder „gefühls"mäßig, ist wirklich Nebensache. Wo überhaupt prophezeit werden kann, da muß auch der zukünftige Ablauf schon jetzt festliegen. Und auch Spengler will doch prophezeien — den Untergang des Abendlands. Wenn er sich trotzdem gegen die Gleichsetzung seiner „Schicksals"lehre mit „Prä-

destination" und „Fatalismus" aufs entschiedenste wehrt, so ist das nur ein Streit um Worte[1].

Ausdrücklich erklärt er doch: „Von jedem Organismus wissen wir, daß Tempo, Gestalt und Dauer seines Lebens und jeder einzelnen Lebensäußerung bestimmt ist" (S. 28). Und diesen allgemeinen Satz spricht er aus, um daraus zu folgern, daß auch die großen Organismen, die gewaltigen „Pflanzen", die er in den Kulturen erblickt, in allem und jedem „bestimmt", „determiniert" sind, daß von ihnen keine unabsehbare Weiterentwicklung erwartet werden darf (vgl. S. 157 f.).

„Kultur" aber ist Auswirkung und Ausdruck des Geisteslebens. Mithin untersteht dieses nach Spengler in allen

[1] Manfred Schröter, „Der Streit um Spengler" 88 f. (1922) gibt zu, daß Spenglers Schicksalsbegriff „ein naiver, instinktiver Deutungs- und Formungsversuch" ist. Was das Wort aber meine, sei „einfach und eindeutig. Es ist der sinnmäßige Erlebnisgehalt des Werdens. Also weder ein geheimnisvolles, noch mystisch verschwommenes Etwas." Das Wort „Sinn" ist aber selbst doppeldeutig. Es kann so viel besagen wie die „Bedeutung", der gedankliche Inhalt eines Wortes oder Satzes. Der „Sinn" eines Werdens wäre insofern der Inhalt, das Was? des Werdeprozesses, gedanklich erfaßt.

„Sinn" kann weiterhin einem „Werden" dann beigelegt werden, wenn in ihm etwas (positiv) Wertvolles sich verwirklicht.

Da Spenglers „Schicksal" auch den Verfall der Kulturen und all ihrer „Werte" herbeiführt, so dürfte die zweite Bedeutung von „Sinn" dafür zu eng sein.

Man wird aber Rechenschaft über den „Sinn", in dem er solche mehrdeutigen Worte wie „Schicksal" braucht, vergeblich suchen. Er beschwichtigt den Leser damit, das seien „Symbole",

Stücken strenger Naturnotwendigkeit wie die Pflanzenwelt, es ist determiniert wie jeder Naturvorgang, es gibt in ihm keine Freiheit, nichts im eigentlichen Sinne Schöpferisches, keine Entwicklungsfähigkeit ins Unendliche, Ungeahnte und nie Voraussagbare.

Indem Spengler das alles ablehnt, indem er das Leben des Geistes streng nach Analogie des Pflanzenlebens, also eines naturhaften Vorgangs faßt, verrät er, daß seine metaphysische Grundanschauung durchaus naturalistisch ist. Gegen eine solche bestehen aber die erheblichsten Bedenken[1]. Die Philosophie unserer deutschen Blütezeit von Kant bis Hegel ist ein einziger Protest gegen solchen Naturalismus.

---

nicht „Begriffe" (S. 164). Das ist ein schlechter Trost (vgl. unten den Schluß unseres zweiten Abschnittes). Wir meinen mit Goethe: „Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein." Es genügt auch für das Philosophieren nicht, irgendwie die Wirklichkeit zu „erleben" (wenn auch noch so tief gefühlsmäßig), sondern es muß den Erlebnisgehalt klar begrifflich zu fassen suchen. Um solche Klärung ringt Schröter, der sich bemüht, zu zeigen, daß der Schicksalsbegriff eine vermittelnde Auffassungsart zwischen der teleologischen „Innenansicht" und der kausalen „Außenansicht" des lebendigen Geschehens darstelle, „die gleichsam aus ihrer Vereinigung, besser gesagt aus ihrem Gleichgewicht erwächst, jedoch als etwas Neues, Selbständiges, gleich Fundamentales".

Zu untersuchen, ob hier wirklich „etwas Neues" vorliegt, fehlt uns der Raum. Jedenfalls zeigt auch die Erörterung Schröters, daß er im Schicksalbegriff Spenglers sowohl das Zweckhafte (Teleologische) wie das Ursächliche (Kausale) findet.

[1] Vgl. mein Buch „Natur und Geist" (Osterwieck 1920, Verlag Zickfeldt).

Denn dieser verdinglicht und verendlicht den Geist und entleert ihn seiner inneren Spannung und seines Wertes und Sinnes, indem er ihn einer Betrachtung unterzieht, die grundsätzlich von Wert, Wertunterschied und Sinn absieht.

Gewiß ist anzuerkennen, daß Spengler bemüht ist, das Wesen der „Natur" und das der „Geschichte", das heißt des Lebens und Wirkens der „Kulturseelen" zu scheiden. Aber er geht in diesem Bemühen nicht weit genug; ihm bleibt doch der Geschichtsverlauf, das Entstehen und Vergehen der Kulturen ein Naturprozeß, der schon durch seine Anlage in seiner Gesamtentwicklung bestimmt und als endlicher gestempelt ist.

Zudem bleibt innerhalb der geheimnisvollen Kulturseelen für menschliche Freiheit und wirklich schöpferische Tätigkeit keine Stätte[1]. Die Kulturen blühen auf ... die Menschen ihrer Landschaft zu Völkern heranzüchtend, die nicht Schöpfer, sondern Schöpfungen dieser Kulturen sind, untereinander an Geist und Sinn verschieden und sich leidenschaftlich widerstrebend (Pr. u. Soz. S. 22).

Weiter versichert uns Spengler: „Eine Idee ruht in der Tiefe jeder Kultur" (a. a. O.). Indessen zeigt die nähere Ausführung, daß sogar eine Mehrheit von Ideen innerhalb einer

[1] Damit, daß man die Kulturseele als „neuen historischen Substanzbegriff" begrüßt hat (vgl. das Referat von Schroeter a. a. O. 90), ist über die wissenschaftliche Brauchbarkeit dieses Begriffs noch nichts entschieden; es kommt darauf an, ob die Annahme einer solchen metaphysischen Wesenheit zur Erklärung des geschichtlichen Geschehens nötig ist und ob dadurch nicht das Geistesleben verdinglicht und naturalisiert wird.

einzelnen Kulturseele sich geltend machen kann, so in der abendländischen der englische Wikinger- und der preußische Ordensgeist. (A. a. O. 52.) Und wie die Kulturseelen selbst, so werden von Spengler auch diese Ideen verdinglicht zu metaphysischen Mächten, die im „Kampf ums Dasein" miteinander stehen (was wieder völlig naturalistisch gedacht ist). „Der Wikingergeist und der Ordensgeist werden ihren Kampf zu Ende führen, mag auch die Welt müde und gebrochen aus den Blutströmen dieses Jahrhunderts hervorgehen." „Ideen, wenn sie zur Entscheidung drängen, verkleiden sich in politische Einheiten, in Staaten, in Völker, in Parteien. Sie wollen mit Waffen, nicht mit Worten ausgefochten werden." (A. a. O.)

Gewiß kann man mit gutem Sinn von Wikinger- und Ordensgeist reden, wie man vom Geist eines Menschen, eines Hauses, einer Zeit spricht. Aber damit ist doch die geistige Eigenart eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft gemeint, gewisse Wesenszüge, wie sie in ihrem Verhalten und ihren Schöpfungen immer wieder hervortreten. „Geist" in diesem Sinne bezeichnet aber doch kein von den Einzelnen nnd den Gemeinschaften verschiedenes wirkliches Wesen, sondern eine von uns an den wirklichen Menschen erschaute und begrifflich gefaßte Wesenseigentümlichkeit. Daraus aber werden für Spengler unvermerkt metaphysische Wirklichkeiten, die nun ihre Geisterschlachten miteinander führen, wobei die Menschen nur die Marionetten sind. Es ist die reinste Mythologie![1]

[1] Im zweiten Bande (S. 63) wendet sich Spengler (in seiner Bestreitung von Kultureinflüssen) gegen solche, die von griechischer

4. Geschichtswissenschaftliche Kritik an Spenglers metaphysischer Hypothese

Aber Spenglers Lehre ist nicht nur auf ihre weitere metaphysische Grundlegung hin zu prüfen, sie muß sich auch gegenüber der historischen Erfahrung bewähren. Denn seine „Kulturseelen" sind ja keine positiv geschichtliche Tatsache, sondern eine Hypothese und damit eine über das unmittelbar Aufweisbare weit hinausreichende Deutung des geschichtlich Gegebenen, eine Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit größer oder kleiner ist, je nachdem die durch die Geschichtsforschung festgestellten Tatsachen sich zwanglos ihr unterordnen und durch sie erklären lassen.

Es ist somit in erster Linie Aufgabe der Fachvertreter der Geschichtswissenschaft, Spenglers Hypothese auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Diese Prüfung ist um so notwendiger, als neben dieser Hypothese ja manche andere aufgestellt worden sind.

Einige Gesichtspunkte allgemeinerer Art, von denen die fachwissenschaftliche Einzelkritik auszugehen hätte, seien hier wenigstens angedeutet.

Vor allem wäre die Frage zu untersuchen, ob die von Spengler unterschiedenen „Kulturen", die er auf besondere

Philosophie, dem Buddhismus, der Scholastik sprechen wie von etwas Lebendigem, von „Krafteinheiten", die von dem Menschen Besitz ergriffen. Das sei „vollkommene Mythologie". Aber dies Urteil trifft auf seine eigenen Ausführungen über die „Ideen" im ersten Bande zu. Auch bei ihnen handelt es sich in Wirklichkeit nur um Arten menschlicher Betätigung.

Kulturseelen von ausgeprägter individueller Eigenart zurückführt, wirklich derartige „Einheiten" sind, wirklich Gebilde von so durchgehend einheitlichem Gepräge, daß sie mit Pflanzen verglichen werden können.

Wie anfechtbar in dieser Hinsicht die Aufstellungen Spenglers sind, dafür nur ein Beispiel! Er faßt das griechisch-römische Altertum durchaus als Einheit; seine Kultur gilt ihm als geschaffen von der „antiken", der „apollinischen" Seele (S. 42, 108 u. ö.).

Darüber urteilt ein Meister der Altertumswissenschaft, der wohl als erste Autorität auf dem Gebiet der klassischen Philologie bezeichnet werden darf, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, folgendermaßen[1]: „Nur völlige Unkenntnis von dem, was jetzt Altertumswissenschaft ist, kann noch von der Antike als einer Einheit reden, wie es das berufene Buch von O. Spengler tut, dessen schematische Konstruktionen genau so geistreich und genau so unhistorisch sind wie die von Friedrich Schlegel."

Wenn schon in dieser Weise die „Einheit" der antiken Kultur von einem ihrer besten Kenner bestritten wird: ist man dann wohl berechtigt, die noch viel kompliziertere und weit mehr Einflüssen ausgesetzte Kultur des Abendlands ohne weiteres als organische Einheit vorauszusetzen, wie Spengler es tut?

Ferner wäre zu untersuchen, ob die Züge, die Spengler

---

[1] In einem Aufsatz „Die Geltung des klassischen Altertums im Wandel der Zeiten". Velhagen und Klasings Monatshefte 36. Jahrg. 1921/2. 1. H. 76.

als wesentlich für die Charakteristik und die Unterscheidung der einzelnen Kulturen heraushebt, wirklich als „wesentlich“ anzusehen sind. Es ist übrigens ohne weiteres ersichtlich, daß in dem Begriff des „Wesentlichen“ selbst schwere Probleme liegen werden[1]. Ist das Urteil darüber, was als „wesentlich“ zu gelten hat, nicht der Gefahr ausgesetzt, sehr subjektiv auszufallen?

Stimmt ferner sein Entwicklungsschema, das er als Gesetz im Ablauf aller Kulturen glaubt wiederzufinden und worauf deren Vergleich mit Pflanzen gegründet wird?

Und ist die Entwicklung von Kulturen wirklich durchaus dem Wachsen, Blühen, Reifen und Welken von Pflanzen nicht nur äußerlich vergleichbar, sondern wesenhaft verwandt?

5. Ein Bedenken von seiten der Geschichte der Philosophie: Spenglers Blindheit für das Reich des „Sinns“

Nehmen wir z. B. an, daß Spengler mit Recht auf die metaphysische Periode[2] der Philosophie eine ethische und eine skeptische folgen lasse, wäre er damit schon berechtigt,

[1] Näher ist dies ausgeführt von Theodor L. Häring, „Die Struktur der Weltgeschichte“ 113 ff. (Tübingen 1921, Mohr). Dies Werk will sein eine „philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie“ (in Form einer Kritik Oswald Spenglers).

[2] Spengler läßt die metaphysiche Periode mit dem Jahr 1800 zu Ende gehen, muß also Kant noch zur metaphysischen, Hegel zur ethischen Periode rechnen. In Wirklichkeit dürfte bei Kant der Schwerpunkt des philosophischen Interesses auf dem Ethischen,

die erstere der eigentlichen „Kultur", die beiden anderen der „Zivilisation" zuzuteilen, in jener also das Zeichen jugendlicher Schöpferkraft, in dieser Ausdruck innerer Greisenhaftigkeit zu sehen? Könnten nicht durchaus innerphilosophische, sachliche Gründe dieser Abfolge der Perioden zugrundeliegen? Ob zum Beispiel die Periode metaphysischer Systembildungen zu einem gewissen Abschluß gelangt ist, hängt doch von dem Umstand in erster Linie ab, ob die großen Möglichkeiten der Weltdeutung alle schon ihre Verwirklichung gefunden haben. Das kann in kürzerer oder längerer Frist der Fall sein. Wenn dann keine neuen metaphysischen Systeme mehr aufgestellt werden, so braucht das durchaus nicht auf ein Erlahmen der schöpferischen philosophischen Kraft zurückgeführt zu werden. Die Möglichkeiten der Systembildung sind eben, wenn man an die Haupttypen denkt, nicht unzählbar.

Auch ist damit, daß keine neuen Systeme von wirklich originaler Bedeutung, mit völlig neuem Grundgedanken geschaffen werden, noch nicht erwiesen, daß Metaphysik für das Geistesleben eines Zeitalters nichts mehr bedeute. Die Geltung von Gedanken und Gedankensystemen ist keine Sache, die nach Jahren oder Jahrhunderten bemessen werden könnte oder auf die Begriffe des Pflanzenlebens sinnvoll

---

bei Hegel auf dem Metaphysischen liegen (vgl. meine Geschichte der Philosophie Band II und III (Leipzig 1921, Verlag Quelle und Meyer, 5. Aufl.) und meinen „Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft" (Stuttgart 1922, Verlag Strecker und Schröder).

anwendbar wäre. Wenn wir noch heute Gedanken des Demokrit oder Plato, des Aristoteles oder Zeno als objektiv gültig anerkennen, so beweist dies, wie unabhängig Geltungsfragen von der Existenz der Individuen und der Völker sind, welche jene Gedanken zum erstenmal gedacht haben.

Daß aber in früheren Kulturperioden die Metaphysik uneingeschränkt das philosophische Denken beherrscht und daß später in steigendem Maße die Einzelwissenschaften in der Philosophie Beachtung finden und wachsende kritische Besonnenheit in den metaphysischen Lehren nicht mehr absolut gewisse Sätze, sondern bestenfalls ernstzunehmende Vermutungen sieht, das bedeutet doch wahrlich keine Verarmung und Erschöpfung des Geistes, sondern genau das Gegenteil: eine Bereicherung und Stärkung und Vertiefung. Neben dem, was früher allein waltete, dem metaphysischen Trieb, sind andere geistige Kräfte erstarkt, die das ungezügelte Walten jenes Triebes in berechtigte Schranken weisen, so gut wie das wissenschaftlich-kritische Denken der Erwachsenen das zügellose Vorwalten der Phantasie im kindlichen Seelenleben eindämmt.

Nicht nach dem äußerlichen Moment, ob mehr oder weniger metaphysische Systeme geschaffen werden, darf Blüte oder Verfall beurteilt werden, sondern danach, wie es mit der Geltung der philosophischen Leistungen steht.

Für diese ganze Region des Geltenden, des Sinnvollen, in der es sich nicht um Jugend und Alter, ja nicht einmal um die Wirklichkeit handelt, sondern um wahr und falsch,

wertvoll und wertlos, hat Spengler bei seiner einseitig naturalistischen Einstellung überhaupt keinen Blick.

Pflanzen existieren mit dieser oder jener Beschaffenheit, sind jung oder alt, aber sie haben keinen geistigen Inhalt, keinen „Sinn" (vgl. oben S. 56 Anm. 1, erste Bedeutung), und man kann nicht nach ihrer objektiven Gültigkeit fragen.

Bei philosophischen Systemen „existieren" zwar auch ihr Schöpfer und Anhänger, ebenso die Handschriften und Bücher, in denen sie aufgezeichnet sind, und man kann sinnvoll über Beschaffenheit, Jugend und Alter dieser Menschen und dieser Aufzeichnungen reden, aber überdies haben sie einen Sinn, einen Inhalt, der wahr oder falsch sein kann und dessen Wert von seiner objektiven Gültigkeit abhängt. Dieses aber ist das Wesentliche an aller Philosophie, ja man darf hinzufügen auch an allen wissenschaftlichen und überhaupt geistigen Erzeugnissen, obwohl er nichts „Existierendes" ist.

Hier ahnt man erst, wie verhängnisvoll der Vergleich der Kulturen mit den Pflanzen ist, auf dem Spenglers ganzes Gedankengebäude ruht. Er verschließt sich damit den Blick für das Reich des Sinns und der Geltung, das recht eigentlich das wesenhafte Zentrum alles Geisteslebens und aller Kultur ist. Gewiß sind die Menschen, die Träger der Kultur, auch organische Wesen, wie die Pflanzen, aber sie sind darüber hinaus geistige Wesen, was die Pflanzen nicht sind. Die Begriffe, die ausreichen, Struktur und Leben der Pflanzen zu erfassen, erweisen sich darum völlig unzulänglich den Problemen der Geisteskultur gegenüber. Hier verrät sich eben besonders deutlich die Einseitigkeit und Enge

von Spenglers naturalistischer Grundanschauung[1]. Es zeigt sich auch, wie willkürlich es ist, wenn er spätere Schöpfungen des Geisteslebens, die aus psychologischen oder inhaltlich sachlichen, z. B. logischen Gründen erst auf andere folgen können (weil sie jene voraussetzen), ohne weiteres als Verfallsprodukte auffaßt. Auch wäre es doch sehr wohl denkbar, daß das Werk, das ein Greis mit erlöschender Lebenskraft schafft, doch den Höhepunkt seines Schaffens darstellte, weil es inhaltlich betrachtet seine früheren Werke an Wahrheitsgehalt und überhaupt an Wert übertrifft. Kant z. B. hat die eigentliche epochemachende Stufe seiner philosophischen Entwicklung erst an der Schwelle des Greisenalters erreicht. Und welche Werke hat er dann noch geschaffen!

---

[1] Im ersten Band klingt das Problem des Sinns nur an im „Schicksals"begriff (vgl. oben S. 54 f.), wird aber — weil dieser Begriff ungeklärt bleibt — nicht weiter beachtet. Im zweiten Bande ist durch die nähere Ausführung seiner Grundgedanken Spengler selbst zu Betrachtungen geführt worden, die ihm das Unzulängliche und Schiefe seiner Gleichsetzung der Kulturen mit Pflanzen hätten zum Bewußtsein bringen können. Er muß dort (vgl. oben S. 16) anerkennen, daß die Beweglichkeit und das „Wachsein" (d. h. etwa Bewußtsein) schon das Tier von der Pflanze unterscheidet; daß ferner das „Denken" den Menschen noch über das Tier erhebt. Eine nähere Vertiefung in all das, was er mit dem „Denken" meint, hätte ihm das Reich des Sinnes und damit des Geistes erschließen können. Aber er verbaut sich wieder diesen Zugang durch den Machtspruch, daß bei dem Zwiespalt zwischen dem Pflanzenhaften (d. h. dem bloß naturhaften Leben) und dem Denken die Überlegenheit völlig bei dem ersteren bleibe.

So könnte auch für ein ganzes Volk ein greller Unterschied bestehen zwischen rein animalischer Lebenskraft (wie sie sich etwa in der Geburtenziffer darstellt) und seiner geistigen Kulturhöhe. Schöpferische Kraft bedeutet wesentlich anderes, ob sie nach dem Zustand des körperlich-seelischen Lebensprozesses, wie wir ihn mit Pflanzen und Tieren gemeinsam haben, bemessen wird, oder wir ihn nach dem inneren Wert und der objektiven Geltung seiner geistigen Produkte beurteilen.

Beides scheidet Spengler nicht, und seine Ansicht über geistigen Verfall ist vielfach bedingt durch äußere Zeichen für einen Rückgang der Lebenskraft. Übrigens dürften auch viele apodiktische Urteile Spenglers, womit er diese oder jene Werke als Zeichen echter „Kultur" oder altersmüder „Zivilisation" charakterisiert, bei ruhiger Nachprüfung sehr erheblichen Bedenken ausgesetzt sein. So gehört z. B. Hegel für ihn nicht mehr zur „Kultur" und ihrer metaphysischen Philosophie, sondern schon in die Verfallperiode!

Aus allem Gesagten geht hervor, daß Spengler viel zu einseitig im Menschen lediglich die in der Zeit verfließenden Lebensprozesse beachtet, die ihm mit Pflanzen und Tieren gemein sind, als daß er das Reich des Sinnes, des zeitlos Geltenden erschauen könnte, dessen Erleben den Menschen recht eigentlich zum „geistigen" („vernünftigen") Wesen macht und aus dem ihm Aufgaben erwachsen, die ins Unendliche weisen, und die ihn darum nie im eigentlichen Sinn „reif" und „fertig" werden lassen. Echtes Geistesleben wirkt nur in dem, der „immer strebend sich bemüht". Spengler verneint, wie wir noch sehen werden, alles „ewig" („zeitlos") Geltende.

Das beweist, daß sein Blick auf das Zeitliche, Vergängliche, die bloßen Naturprozesse eingestellt, daß sein Denken naturalistisch-biologistisch ist.

Dieses Bedenken wäre auch dann nicht erledigt, wenn es gelänge, als „Erzeugungsgrund aller seiner Aufstellungen eine einheitlich umfassende Metaphysik des Reifens nachzuweisen, die ‚Gewordenes' und ‚Werdendes' und damit Werden und Vergehen als Urform des Seins in ihrem ewigen Gehalt begriffe" [1]. Denn dann wäre wohl das zeitlose Wesen (der „ewige Gehalt") des Seins begriffen, aber so, daß damit das Wesen des Seins lediglich in der Vergänglichkeit erblickt und ihm die Verwirklichung eines „ewigen Gehalts" als eines zeitlos Wertvollen und Geltenden abgesprochen würde.

6. Kritische Einwände von seiten der Altertumswissenschaft

Nunmehr kommen wir in das Gebiet der fachwissenschaftlichen Einzelkritik [2] an Spenglers Behauptungen. Als Beispiel dafür möge einiges mitgeteilt werden aus der Schrift von O. Th. Schulz, „Der Sinn der Antike und Spenglers

[1] So M. Schröter a. a. O. 143.

[2] Eine Kritik der Behauptungen Spenglers auf dem Gebiete der klassischen Archäologie gibt Hans Nachod in Ilbergs „Neuen Jahrbüchern" 1920, Bd. XLV, H. 8.

Vereinzelte historische Irrtümer Spenglers berichtigen Ernst von Aster in der Monatsschrift „Die Arbeit" I Sp. 2

neue Lehre" (Gotha, A. Perthes, 1921). Mit einer Fülle von Einzelbelegen weist Schulz nach, daß die Probleme der Altertumskunde und ihr Material Spengler, „den man nie bei dem Schöpfen aus der Quelle antrifft, bisweilen auffallend fremd geblieben seien".

Als völlig unzureichend begründet erweist Schulz Spenglers Hauptsatz, daß der antike (der „apollinische") Mensch „ahistorisch" gewesen, daß sein Dasein „punktförmig" verlaufen, daß er direkt von Feindseligkeit gegen die Dauer erfüllt gewesen sei.

Wie steht es mit den Belegen für diese Behauptung?

Die anfängliche Bevorzugung des Holzbaues bei den Griechen, auf die Spengler hinweist, erklärt sich einfach daraus, daß Griechenland in der alten Zeit noch sehr holzreich war, und daß man in primitiver Kultur den einfacheren Holzbau dem komplizierten Steinbau vorzieht. Übrigens haben Aus-

---

H. 1 S. 177 (Juni 1920), Heinrich Scholz, „Zum Untergange des Abendlandes" 2. Aufl. 271 (Berlin 1921); auch zeigt er, wie willkürlich Spenglers Annahme einer besonderen arabischen Kulturseele ist (S. 45 ff.).

Er betont, Spenglers Geschichtsphilosophie und Prophezeiung stütze sich im wesentlichen auf den Ablauf der griechisch-römischen und der abendländischen Kultur (denn die übrigen Kulturen werden nur flüchtig gestreift). Diese Unterlage ist aber für seine weitgehenden Behauptungen zu schmal (a. a. O. 56 ff.).

Eine Kritik der Behauptung Spenglers, nicht das Christentum habe den faustischen Menschen, sondern dieser habe das Christentum umgeformt, gibt Göt Briefs „Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus" 102 (1920) und Scholz a. a. O. 53 ff.

grabungen auch schon für damals solide Untermauerung der Wände nachgewiesen.

Spenglers rhetorische Frage: „Hat je eine hellenische Stadt auch nur ein umfassendes Werk aufgeführt, das einen Gedanken an kommende Generationen verriet?“ darf uns nicht imponieren. Schon der Hinweis auf die riesigen Anlagen des Piräus, des Hafens von Athen, auf den gewaltigen Mauerbau und auf die Akropolis Athens und anderer griechischer Städte genügt, um diese Frage als bloße — „Rhetorik“ darzutun.

Ebenso steht es mit Spenglers Behauptung: „Der Kult der Vergangenheit ist der Antike völlig unbekannt geblieben.“

Tatsächlich liegt pietätvoller Sinn für das Vergangene schon dem uralten Heroenkult und den homerischen Dichtungen zugrunde. Weiterhin sei erinnert an Platos Verehrung für Sokrates, an Alexanders des Großen Verehrung für Achill und an den Alexanderkult in der römischen Kaiserzeit. „Gleichfalls bekundet der stets auf den antiken Menschen eminent wirksame Gedanke an den Ruhm geschichtliches Gefühl: Des Horaz Monumentum aere perennius („Ein Denkmal dauerhafter als Erz habe ich errichtet!“ — Anfang eines horazischen Gedichts) weist ein halbes Jahrtausend bis auf Pindars pythische Siegeslieder zurück.“

Spengler behauptet ferner: „Es besteht eine tiefe Beziehung zwischen dem Verhalten gegen die historische Vergangenheit und der Auffassung des Todes, wie sie sich in der Form der Bestattung ausspricht.“ In der Leichen-

verbrennung (wie sie uns bei Homer als Sitte entgegentritt) sieht er nämlich einen „Akt der Vernichtung", durch den der antike Mensch „sein an das Jetzt und Hier gebundenes Dasein zu gewaltigem Ausdruck brachte. Er wollte keine Geschichte, keine Dauer, weder Vergangenheit noch Zukunft. Als in der Kaiserzeit neben die Aschenurne der Sarkophag trat — bei Christen und Heiden — war ein neues Zeitgefühl erwacht!"

— Geistreich klingende, aber haltlose Behauptungen! Denn es ist heute erwiesen, daß im ganzen griechischen Altertum neben der homerischen Sitte der Verbrennung die Beisetzung der Leiche üblich war. Dasselbe gilt für das alte Italien. Daß aber auch die Leichenverbrennung selbst gar nicht den Sinn einer völligen Vernichtung des Toten hatte, beweist, daß man in Brandgräbern Beigaben, wie Geschirr, Speisen, Trank, Salben, gefunden hat — was (ebenso wie der Totenkult an Brandgräbern) einen ausgesprochenen Glauben an das Fortleben der Seele beweist.

Spengler macht es sich dieser ganzen Frage gegenüber sehr bequem. Er setzt einfach voraus, daß das, was Homer vom „saft- und kraftlosen Schattenreich der Toten" singt, die griechische Seelenvorstellung überhaupt darstelle. Von den grundlegenden Forschungen eines Erwin Rhode („Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen", Leipzig 1903 und öfter) nimmt er überhaupt keine Notiz. Sie hätten ihn eines Besseren belehren können.

Endlich führt Spengler als Beweis für den ahistorischen, zeitlosen Sinn des antiken Menschen den Umstand an, daß

erst die Deutschen die mechanischen Uhren erfanden, „schauerliche Symbole der rinnenden Zeit, deren Tag und Nacht von zahllosen Türmen über Westeuropa hinhallende Schläge vielleicht der ungeheuerste Ausdruck sind, dessen ein historisches Weltgefühl überhaupt fähig ist". Dies ist wieder sehr „geistreich", sehr „poetisch" gesagt, entpuppt sich aber als haltloses Literatengerede angesichts der Tatsachen. „Denn der Unterschied zwischen der Antike und uns besteht höchst nüchtern im wesentlichen darin, daß sie keine Räderuhren hatte, sondern (damals wie heute) fabrikmäßig als Massenartikel hergestellte Sonnen- und mechanische Wasseruhren."

So steht es also mit Spenglers großartig klingender Behauptung, die Sinnesart des antiken Menschen sei völlig ahistorisch gewesen. Sie zerfällt in nichts angesichts der wirklichen Tatsachen, wie Schulz nachweist, und zwar quellenmäßig nachweist, (ein wohltuender Gegensatz zu Spenglers Art, allgemeine Sätze ohne Belege mit größter Bestimmtheit auszusprechen).

7. Weitere Bedenken gegen Spenglers Hypothese

a) Die unzulängliche Weite der Hypothese

Die kritische Prüfung von Spenglers Behauptungen an Hand der historischen Quellen ist nicht Sache der Philosophie, sie wird auch schwerlich von einem Vertreter der historischen Fachwissenschaft in erschöpfender Weise vorgenommen werden können, da Spenglers Hypothese im Grunde

das Ganze der Menschheitsgeschichte umfaßt — genauer wäre allerdings zu sagen: umfassen müßte; denn seine Grundannahme der schaffenden Kulturseele müßte ja an allem, was Menschenkultur ist, mithin an der ganzen Menschheitsgeschichte, soweit sie irgendwie Kultur aufweist, sich bewähren.

Und hiergegen erhebt sich freilich ein ernstes Bedenken, das sich auch dem aufdrängen muß, der nicht Historiker von Fach ist. Wir sehen uns nämlich vor die Frage gestellt: wird wirklich die Gesamtheit der Kulturgeschichte von Spenglers Hypothese umspannt?

Er nennt als „ganz ausgereifte Gebilde, deren jedes den Körper eines zur inneren Vollendung gelangten Seelentums repräsentiert", die chinesische, babylonische, ägyptische, indische, antike, arabische, abendländische und die altmexikanische Kultur. Als „im Entstehen begriffen" komme die russische in Betracht. Die Zahl der „nicht zur Reife gelangten" Kulturen sei gering: die persische, hettitische [in Nordsyrien und Kleinasien] und die der Kitschua [d. h. der Peruaner] befinde sich darunter (S. 152, vgl. S. 36).

Wie steht es da z. B. mit der jüdischen Kultur, die vor allem durch ihre Religion und Sittlichkeit so bedeutsam für die unsere geworden ist? Spengler rechnet sie wohl zur babylonischen Kultur. Jesus und das ältere Christentum (bis etwa ums Jahr 1000) zählt er zur arabisch-magischen Kultur (S. 256, 498). Aber ist Jesus ohne das Judentum zu verstehen?

Wenn er ferner die russische Kultur als gegenwärtig „im Entstehen begriffen" bezeichnet, so erhebt sich die Frage:

wann ist der Anfang dieses „Entstehens“ anzusetzen, und was ist von der älteren russischen Geschichte zu halten: zählt sie überhaupt nicht zur Kulturgeschichte? Dieselbe Frage würde gelten für die germanische Geschichte bis etwa zum Jahre 1000, um welche Zeit für Spengler die abendländische Kultur beginnt. Wie ist Spenglers Hypothese anwendbar auf die Kulturbestrebungen Karls des Großen und der Ottonen?

Und wie diese Hypothese versagt gegenüber der Vorgeschichte der von ihm herausgehobenen „Kulturen“, so auch gegenüber ihrer — „Nachgeschichte“. Was ist mit ihr z. B. anzufangen gegenüber der Geschichte der um das Mittelmeer wohnenden Völker nach dem Untergang der „arabisch-magischen“ Kultur, den Spengler ebenfalls in das Jahr 1000 verlegt? Haben sie seitdem überhaupt keine Kultur? Aber davon kann — schon allein angesichts der Renaissancezeit — keine Rede sein! Oder sind diese Mittelmeergebiete nach dem Absterben der antiken und der arabischen Kultur von der abendländischen (faustischen) ergriffen worden?

Dafür entscheidet sich Spengler selbst, wenn er z. B. Dante und die großen Renaissancekünstler, ferner einen Galilei und Giordano Bruno zur faustischen Kultur rechnet.

b) Die angebliche Gebundenheit der Kulturen an ihre mütterliche Landschaft

Aber wie steht es dann mit seiner Behauptung, daß die Kulturen „mit urweltlicher Kraft aus dem Schoße einer mütterlichen Landschaft“ aufwachsen, „an die jede von ihnen im ganzen Verlauf ihres Daseins streng gebunden

ist" (S. 29). Daß dies nicht nur eine gelegentliche Äußerung ist, die man nicht streng wörtlich nehmen darf, zeigt ihre Wiederholung (S. 153): „Eine Kultur erblüht auf dem Boden einer genau abgrenzbaren Landschaft, an die sie pflanzenhaft gebunden bleibt" (S. 153). Näher erläutert wird dann noch dieser Gedanke durch folgende Ausführung: Spengler charakterisiert den Stil der ägyptischen Kultur durch das Ursymbol des „Weges", der „Richtung", und er betont: „Es ist der Stil selbst, der mit dem Ursymbol der Richtung eins wird. Der Geist der mütterlichen Landschaft ver einigt sich mit der aus ihm entsprungenen Seele." Spengler fügt dazu die Bemerkung: „Ganz ebenso knüpft das euklidische Dasein der antiken Kultur in geheimnisvoller Weise an die vielen kleinen Inseln und Vorgebirge des ägäischen Meeres und die stets im Unendlichen schweifende Leidenschaft des Abendlandes an die weiten, fränkischen, burgundischen, sächsischen Ebenen" (S. 279). Diese Bemerkung Spenglers läßt unzweideutig erkennen, wo er die „mütterliche Landschaft" der faustischen Kulturseele sucht. Nicht minder geht dies hervor aus seinem Satze: „Der Hang zum Unendlichen schlummerte tief in der nordischen Landschaft (!), lange bevor der erste Christ sie betrat; und als die faustische Seele erwachte, schuf sie altgermanisches Heidentum und morgenländisches Christentum gleichmäßig im Sinn ihres Ursymbols um, gerade damals, als aus den flüchtigen Völkergebilden der Goten, Franken, Longobarden, Sachsen die physiognomisch streng charakterisierten Einheiten der deutschen, französischen, englischen, italienischen Nation hervorgingen" (S. 256).

Sind aber Franzosen, Engländer, Italiener neben den Deutschen zu den Trägern der „abendländischen" Kultur zu rechnen: so steht mindestens das fest, daß Spenglers Behauptung, jede Kulturseele bleibe „im ganzen Verlauf ihres Daseins an ihre mütterliche Landschaft streng gebunden" für die „faustische Kulturseele" nicht zutrifft; denn ihre mütterliche Landschaft ist nach Spenglers ausdrücklichen Erklärungen die nordeuropäische Tiefebene (vgl. auch S. 254)[1]. Andererseits aber erstreckt sich tatsächlich die von der faustischen Seele geschaffene Kultur bis über Italien! Und muß nicht auch die heutige Kultur Amerikas, ja selbst Südafrikas und Australiens dazu gezählt werden[2]?!

Übrigens erklärt Spengler auch von der „magischen Seele der arabischen Kultur", daß sie zur Zeit des Augustus „in

[1] Es ist übrigens unverkennbar, daß Spengler die Züge, mit denen er die „abendländische" (faustische) Kulturseele charakterisiert, wesentlich dem germanischen Wesen entnimmt. Darum dürfte diese Charakteristik vielfach nicht für die ganze abendländische Kultur zutreffen. In der Tat findet sich auch in der Schrift „Preußentum und Sozialismus" (S. 51) die Bemerkung, daß nur die Engländer, die Deutschen (besonders die Preußen) und die Spanier „echt faustische Völker" seien. Von den Franzosen wird geradezu gesagt, daß ihnen „faustische Triebe peinlich sind" (S. 37).

[2] Das muß Spengler selbst zugeben, vgl. Pr. u. Soz. S. 33, 41. Im zweiten Bande des „Untergangs" bemerkt er von den Japanern, sie gehörten früher (seit etwa 220, vgl. S. 129) zur chinesischen und gehörten heute „auch noch" zur abendländischen Zivilisation. — Ja, er bezeichnet es sogar als Erfahrungstatsache, „daß die Zivilisation, welche heute die ganze

der Landschaft zwischen Euphrat und Nil erwacht" (S. 255). Aber auch für sie gilt nicht die strenge Bindung an die mütterliche Landschaft; denn ihr zuzurechnen ist doch die Kultur des Islam, die sich bis nach Spanien ausdehnte, und nicht minder das Christentum vor dem Jahre 1000, das „orientalisch-arabische Christentum", das seine geistige Herrschaft über die Mittelmeerländer und bis nach England und Deutschland erstreckte.

Sowenig aber die Ansicht Spenglers, daß die Kulturen an ihre mütterliche Landschaft gebunden bleiben, sich angesichts unzweifelhafter historischer Tatsachen bewährt, sowenig dürfte auch die dogmatische Behauptung von der tausendjährigen Lebensdauer jeder Kultur ohne erhebliche Einschränkungen sich durchführen lassen. Man denke z. B. nur an die chinesische Kultur! Spengler behauptet kühnlich: „Sicher ist, daß Konfuzius lange nach ihrer Vollendung lebte und bereits das zivilisierte Stadium repräsentiert" (S. 387). Nun lebte Konfuzius bereits 552 bis 479 vor Christus. Nach ihm aber hat der Konfuzianismus noch lange um seinen Sieg kämpfen müssen. Gehört das nicht mehr zur Geschichte der chinesischen Kultur? Auch ist gar nicht einzusehen, warum die chinesische Kultur heute tot sein soll. „Das Leben, das

---

Erdoberfläche ergriffen hat ..., ein notwendiges Stadium ausschließlich der abendländischen [beide Begriffe wurden von mir gesperrt] Kultur ist" (II 43).

Also ist zum mindesten für das Vollendungsstadium der Kultur, die „Zivilisation": der Satz, daß die Kultur während „ihres ganzen Verlaufs" an ihre mütterliche Landschaft streng gebunden sei, hier im zweiten Band völlig aufgegeben.

wir heute in China finden, knüpft gerade da, wo es die stärkste aufbauende Kraft zeigt, und nicht nur imitiertes Europäertum vorstellt, an die uralte chinesische Kultur an. Man braucht nur auf einen so hervorragenden Denker wie Ku-Hung-Ming zu verweisen, der die tiefe Weisheit des Konfuzius fruchtbar zu machen versucht für das geistige und politische Leben der Gegenwart" (L. Nelson, „Spuk" 54 [1921]).

Im zweiten Band (S. 58) hat Spengler einen Gedanken „als eine ganz entscheidende und hier zum erstenmal festgestellte Tatsache" ausgesprochen, die ihm die Möglichkeit bietet, derartigen Einwendungen gegen seine Lehre von der tausendjährigen Dauer der Kulturen entgegenzutreten. Er behauptet nämlich, daß der Mensch nicht nur vor dem Entstehen einer Kultur geschichtlos sei, sondern daß er auch wieder geschichtlos werde, wenn eine Zivilisation ihre vollendete Gestaltung erreicht habe. In der eigentlichen „Geschichte" handle es sich immer um Verwirklichung von Ideen; das gelte für diese Endperiode nicht mehr.

„Was übrig bleibt, ist der Kampf um die bloße Macht, um den animalischen Vorteil an sich. Und wenn vorher selbst die scheinbar ideenloseste Macht noch in irgendeiner Weise der Idee dient, so ist in späten Zivilisationen selbst der überzeugendste Schein einer Idee nur die Maske für rein zoologische Machtfragen" (II 59).

Wo also immer die Zivilisationsperiode sich weit über die Tausendjahrgrenze hinauserstreckt, da hat Spengler nunmehr die Möglichkeit, zu erklären: Dieses Fortbestehen gehört nicht mehr zur eigentlichen Kultur und also auch nicht zur eigent-

lichen Geschichte. Und wenn man ihn etwa auf Bestrebungen, „Ideen" zu verwirklichen, verweist, so wird er entgegnen: „Das ist nur ‚Schein', diese Ideen sind nur Maske für rein-zoologische Machtfragen."

Wie soll man derartiges widerlegen? Andererseits freilich: wie kann Spengler derartiges — beweisen? Denn daß er eine unfehlbare Intuition besitze, die selbst in die verborgensten Motive der geschichtlich Handelnden hineinschaue, wird man ihm doch nicht ohne weiteres glauben!

c) Die angebliche Isoliertheit der Kulturen

Noch bedenklicher für die Spenglersche Hypothese ist die Tatsache, daß auch seine Grundlehre, die einzelnen Kulturseelen seien *völlig selbständig*, den schwerwiegendsten Bedenken unterliegt.

Diese Lehre nötigt Spengler u. a. zu der Behauptung, das *Christentum* zerfalle in zwei einander innerlich fremde Gebilde, die zwei ganz verschiedenen Kulturseelen entsprossen seien, der arabisch-magischen und der abendländisch-faustischen. So erklärt er ausdrücklich: „Die Edda hat den frühesten religiösen Ausdruck faustischen Seelentums aufbewahrt. Sie wurde gerade damals innerlich vollendet, als der Abt Odilo von Clugny die Bewegung einleitete, welche das *magische*, orientalisch-arabische Christentum in das *faustische* der abendländischen Kirche umwandelte" (S. 256).

Diese Behauptung von der tiefen Kluft in der Entwicklung des Christentums mag der Kirchenhistoriker im einzelnen prüfen. Aber auch dem Laien drängen sich Fragen auf wie

die: trägt nicht schon der Benediktinerorden (gestiftet von Benedikt von Nursia † 543) mit seiner Schätzung und Pflege der Arbeit (im Gegensatz zur passiven Beschaulichkeit des orientalischen Mönchswesens) einen ausgeprägt „faustischen" Charakter im Sinne Spenglers? Zeigt sich dieser nicht auch schon in der Person und Wirksamkeit eines heiligen Bonifatius?!

Und weiter: werden wir im Ernste glauben, daß ein Calvin und Luther von Augustinus durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sei, daß sie zwei ganz verschiedenen Kulturen und Religionen angehören, denen nur der Name „christlich" gemeinsam sei?!

Räumt man aber ein, daß hier wirklich ein innerer sachlicher Zusammenhang besteht, so ist Spenglers Grundbehauptung, die Kulturen wüchsen in strenger Isolierung heran, aufzugeben. In der Tat sprechen gegen sie gewichtigste Tatsachen: man denke an die orientalischen Einflüsse auf die hellenische Kultur[1], die Bedeutung des Hellenismus für das ältere Christentum; an die der Antike für unsere abendländische Kultur! Man denke an das Eindringen des Mohammedanismus nach Indien, die des Buddhismus nach China!

Auch Spengler hat das Gewicht dieses Bedenkens gefühlt, er setzt ihm aber die trotzige Behauptung entgegen, daß uns sogar die Antike „unermeßlich fremd und fern" sei (S. 37) (vgl. oben S. 11).

Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die humanistische Be-

---

[1] Diese und andere Einflüsse gibt auch Spengler (S. 287, 291) zu.

geisterung des fünfzehnten und sechzehnten wie die des achtzehnten Jahrhunderts sehr viel Eigenes in das Altertum hineingeschaut und die bestehende Verwandtschaft mit ihm infolgedessen weit überschätzt hat. Aber wenn die wissenschaftlich kritische Forschung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts gar manche ältere Vorurteile zerstört hat, so konnte sie diese doch nur als irrig nachweisen auf Grund von Einsichten, für deren Richtigkeit sich der quellenmäßige Nachweis liefern läßt. Solche Einsichten bedeuten aber zugleich ein Verstehen der antiken Seele. Wir vermögen nicht nur innerlich Verwandtes zu verstehen, sondern auch solches, das wir als uns unähnlich, fremd und fern beurteilen. Über ein schlechthin Unverstandenes könnten wir überhaupt kein Urteil abgeben; wir könnten weder erkennen, ob es uns verwandt noch ob es uns fremd ist. Nicht völliges und restloses Verstehen bedeutet noch nicht völliges Mißverstehen[1].

Den Haupteinwand gegen Spenglers Behauptung von der gegenseitigen Isolierung der Kulturen bildet — Spenglers Werk selbst. Er verkündet es ja als seine „neue Kunst“: „Die großen, tragischen, schicksalsvollen Züge im Antlitz einer Kultur, als der menschlichen Individualität höchster Ordnung, anzuschauen und zu verstehen“ (S. 219). Er setzt sich die Aufgabe, das Weltgefühl nicht nur der eigenen, sondern das aller Seelen zu durchdringen, in denen große Möglichkeiten bisher erschienen und deren Verkörperung im Bereiche des Wirklichen die einzelnen Kulturen sind . . . Ein Jahrtausend organischer Kulturgeschichte als Einheit, als Per-

[1] So Nelson mit Recht, „Spuk“ 58.

son aus dem Gewebe des Weltgeschehens herauszuheben und in ihren innersten seelischen Bedingungen zu begreifen, ist das Ziel" (S. 218 f.).

Es ist auch ohne weiteres zuzugeben, daß Spenglers Werk selbst deutlich zeigt, daß dies Ziel nicht unerreichbar ist.

Aber in je höherem Maße er dies Ziel erreicht, um so mehr beweist er durch die eigene Leistung, daß die geistigen Klüfte zwischen den einzelnen Kulturen überbrückbar sind.

Wir stehen also vor folgender Entscheidung: entweder besteht die Grundlehre Spenglers, daß die Kulturen völlig isolierte, einander wesensfremde „Einzelwelten des Werdens" sind (S. 24, 29) zu Recht, dann wäre Spenglers Werk selbst unmöglich und sein Anspruch, uns die Tiefen fremder Kulturseelen zu erschließen, wäre eine Selbsttäuschung. Oder aber Spengler hat wirklich in erheblichem Umfang erreicht, was er sich vorgenommen, dann ist jene Grundbehauptung aufzugeben oder wenigstens erheblich einzuschränken.

Damit fällt aber auch seine Behauptung, daß „die Menschheit ein leeres Wort sei" (S. 28), daß alle menschlichen Kulturleistungen sogar auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften, Mathematik und Physik „in sich selbst geschlossen" und „im tiefsten Wesen völlig voneinander verschieden seien[1]" (S. 29).

[1] Gerade die Mathematik (wie daneben die Medizin) zeigt besonders deutlich die zusammenhängende Entwicklung einer Wissenschaft über den Rahmen einzelner Kulturen hinaus (vgl. Nelson, Spuk 57). Dort findet sich auch eine eingehende Widerlegung der Behauptung Spenglers, daß die moderne Mathematik wesenhaft verschieden sei von der antiken (S. 127 ff.).

Auch Spengler kann gegenüber der Wucht der geschichtlichen Zeugnisse die Tatsache von Beziehungen zwischen Kulturen und Beeinflussungen nicht bestreiten; besonders tritt dies wieder im zweiten Bande (S. 62—88) hervor. Wenn er hier betont, daß bei Berührungen von Kulturen „der Mensch allein in jedem Fall tätig" sei (nicht die „Kultur"-Produkte als solche), wenn er einschärft: „Nicht das Geschaffene ‚wirkt ein', sondern das Schaffende ‚nimmt an'", so wird kein denkender Historiker darin eine neue Entdeckung sehen.

Freilich kann er sich — trotz aller tatsächlichen Zugeständnisse — nicht entschließen, seine kühne Behauptung von der Isoliertheit der Kulturen aufzugeben. Er versichert gelegentlich: „Ihre Beziehungen untereinander sind ohne Bedeutung und zufällig" (II 52). Ja, er versteigt sich zu dem Satze: Der griechische, arabische und gotische Aristoteles hätten „nicht einen Begriff, nicht einen Gedanken gemein" (II 67). Hier ist doch wirklich die Frage erlaubt: Hat Spengler so tiefgehende und umfassende Studien über die Philosophie des Aristoteles in ihrer Auffassung durch Griechen, Araber und mittelalterliche Scholastiker gemacht, um ein so weitgehendes Urteil wagen zu dürfen? Und setzt dies Urteil nicht ein Verständnis der drei verschiedenen „Aristoteles" voraus, mithin gerade das, was Spengler leugnet, ein Eindringen in die feinsten und höchsten Gedankenkreise fremder Kulturen?

Ist aber ein wirkliches Verstehen solcher möglich und geschichtliche Tatsache, so enthüllt sich damit auch der tiefere Grund für Kulturbeeinflussung. Man erkennt dann zugleich, daß der Einfluß nicht bloß eine äußerliche Herübernahme

fremder Kulturelemente zu bleiben braucht, sondern in die Tiefe gehen kann; daß sehr wohl Schöpfungen untergegangener Kulturen als Bausteine neuer Kulturen verwendet werden können, daß es also auch Linien durchgehenden Fortschritts gibt.

Es ergibt sich ferner, daß die herkömmliche Geschichtsbetrachtung, die von den ältesten Zeiten des Griechentums bis zu unserer Gegenwart eine gewisse Kontinuität des historischen Werdens — trotz aller plötzlichen und schroffen Einbrüche und Unterbrechungen — annahm, durchaus nicht so unsinnig ist, wie sie Spengler hinstellt.

Daß es eine naive Anmaßung war, diesen geschichtlichen Prozeß als „Welt"- oder „Menschheits"geschichte zu bezeichnen, hat man schon vor Spengler längst zugegeben.

Je mehr aber die Träger der östlichen Kulturen mit uns in Beziehung treten, je mehr die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen den ganzen Erdball umschlingen werden, um so mehr wird die Geschichte den Charakter der Welt- und Menschheitsgeschichte annehmen, um so mehr wird durch Tatsachen erwiesen werden, daß „die Menschheit" nicht bloß „ein leeres Wort" ist, daß sie auch, von den sittlichen Ideen der Gerechtigkeit und Liebe geleitet, sich einheitliche Ziele zu setzen und Pläne zur Erreichung dieser Ziele zu entwerfen vermag. Übrigens setzt schon Spenglers leitende Idee einer „Morphologie der Weltgeschichte" voraus, daß die verschiedenen Kulturen gewisse Gemeinsamkeiten ihres Wesens und Werdens aufweisen müssen, da bei völligen Wesensfremdheiten durchgehende Gesetze der Struktur und des Ge-

schehens gar nicht auffindbar wären, und Spenglers Unternehmen damit von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre.

Endlich räumt Spengler im zweiten Bande (S. 43) ein, daß die abendländische Zivilisation heute „die ganze Erdoberfläche ergriffen" habe. Damit ist die Lehre des ersten Bandes, daß die Kulturen isoliert blieben, preisgegeben. Dazu kommt, daß die ursprünglich behauptete Möglichkeit, den zukünftigen Ablauf der Geschichte, also auch den Untergang des Abendlandes prophezeien zu können, in ihrer Bedeutung durch eine Bemerkung des zweiten Bandes (S. 42) ebenfalls sehr erheblich eingeschränkt wird. Solche Voraussagen sollen nämlich nur gelten unter der Voraussetzung, „daß nicht ein Schicksal anderer Ordnung diese Formenwelt überhaupt plötzlich durch eine neue ersetzt". Wir können in der Geschichte der Raubvögel oder der Nadelhölzer nicht voraussehen, ob und wann eine neue Art, und ebensowenig in der Kulturgeschichte, ob und wann in Zukunft eine neue Kultur entsteht.

Wer also von dem Gefühl beherrscht ist, daß heute Neues entsteht, daß gerade durch ein nie vorher dagewesenes Zusammenwirken der von der abendländischen Zivilisation ergriffenen Kulturvölker eine neue „beseelte Masseneinheit" als „Wesen höherer Ordnung" sich bilden will: wie sollte der durch Spenglers „Untergangs-Prophezeiung" sich hindern lassen, sich dem neuen Ziel einer „Kulturmenschheit" hinzugeben?!

8. Zusammenfassendes Urteil über Spenglers Hypothese von den Kulturseelen

Das **Ergebnis** unserer kritischen Prüfung von Spenglers metaphysischer Hypothese der pflanzenhaft aufwachsenden, von individuellen Kulturseelen belebten und durchwalteten Kulturen ist ein sehr ungünstiges. Wir haben diese Hypothese gleichsam von zwei Seiten her geprüft: von der Metaphysik und von der geschichtlichen Erfahrung aus. Beidemal erwies sie sich als höchst anfechtbar.

Metaphysisch ist sie nicht klar und gründlich genug durchdacht, und weder ihre Voraussetzungen noch ihre Folgerungen erweisen sich als annehmbar. Zudem wird der einseitig naturalistische Charakter seiner Hypothese der Eigenart des Geisteslebens nicht gerecht.

Ebensowenig aber verträgt sie eine eingehende Prüfung an der Hand des geschichtlichen Tatsachenstoffes. Von der ins Einzelne gehenden Kritik von seiten der historischen Fachwissenschaft haben wir nur einzelne Proben mitgeteilt. Aber diese waren geradezu vernichtend für Spengler. Zudem ließen sich auch von den geschichtlichen Tatsachen aus, die jedem Gebildeten auch ohne besondere geschichtliche Studien bekannt sein sollten, eine Reihe schwerwiegender Einwände gegen Spenglers hypothetische Annahme isolierter Kulturseelen, die pflanzenhaft an eine mütterliche Landschaft gebunden sein sollten, erheben.

Diese Hypothese würde, auch wenn die metaphysischen Schwierigkeiten ihr nicht im Wege stünden, doch erheblich

umgestaltet werden müssen und sich mit einem viel bescheideneren Platz begnügen, als ihr Spengler einräumt, der mit ihrer Hilfe die Kulturen in ihrer Gesamtheit erklären will.

Nehmen wir einmal mit Spengler an, die Entwicklung der Kulturen wie die der Lebewesen überhaupt sei von einem seelenartigen Wesen angeregt, beherrscht und durchwaltet, so würde doch für diese ganze Entwicklung das Gesetz der „Konvergenz“ [1] gelten, demgemäß das, was bei der Entwicklung wirklich zustande kommt, nicht nur von jenem Innenfaktor, jener „Seele“, abhängt, sondern auch von einem Außenfaktor, von der Umwelt, in der die Entwicklung sich vollzieht. Davon berücksichtigt Spengler einzig und allein (und darum in übertriebenem Maße) die mütterliche Landschaft. Tatsächlich aber lösen sich Kulturen von dieser los, sie unterliegen damit den Einflüssen anderer Landschaften; ferner wirken auf sie friedliche und kriegerische Berührungen mit Völkern anderer Kultur. Ebensowenig ist es gleichgültig, welche Kultur vorher ihre mütterliche Landschaft beherrschte. Und wenn — wie doch allein schon das Fortwirken der Bibel und der antiken Literatur und Kunst zeigt — gewisse Kulturprodukte den Untergang der Völker, den sie schufen, überdauern, ja wenn es sogar im Kulturleben als einem „geistigen“ (nicht bloß naturhaften) Geschehen zu Schöpfungen kommt, die überzeitliche und übervölkische Geltung mit Recht beanspruchen, so wäre von vornherein anzunehmen, daß die Entwicklung von Kulturen auch durch Werke tiefgehend beeinflußt werden können,

[1] Die nähere Darstellung und Begründung dieses Gesetzes gibt William Stern, Person und Sache I (Leipzig 1906).

die längst untergegangenen Völkern und Geschlechtern entstammen.

Allerdings bestreitet es Spengler, daß die Menschen imstande seien, irgendwelche geistige Leistungen hervorzubringen, die über ihren Kulturkreis und ihre Zeit hinaus objektive und zeitlose („ewige") Geltung beanspruchen können. Er bestreitet das selbst für dasjenige Gebiet, auf dem diese Ansicht am ehesten allgemeine Zustimmung findet, für das Gebiet der Erkenntnis. Deshalb müssen wir uns nunmehr der Darstellung und kritischen Würdigung seiner Ansichten über das menschliche Erkennen zuwenden.

Zweiter Abschnitt

Spengler als Erkenntnistheoretiker

Erstes Kapitel

Darstellung der erkenntnistheoretischen Ansichten Spenglers

1. Die Perioden der Philosophie nach Spengler

Die große Zeit der Philosophie, die gewaltige metaphysische Systeme erzeugte, ist nach Spengler mit dem Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts zu Ende gegangen. Kant hat sie zum Abschluß gebracht. Es folgte eine ethische Periode, eine spezifisch großstädtische, nicht spekulative, sondern praktische, irreligiöse, ethisch-gesellschaftliche Philosophie. Schopenhauer und Nietzsche, Darwin und Marx, Richard Wagner, Hebbel, Ibsen sind ihre Träger.

Auch diese Periode ist zu Ende (S. 63). Mit Verachtung redet Spengler von den heutigen Philosophen. „Welche Geringfügigkeit der Person! Welche Alltäglichkeit des geistigen und praktischen Horizonts! Wie kommt es, daß die bloße Vorstellung, einer von ihnen solle seinen geistigen Rang als Staatsmann, als Diplomat, als Organisator großen Stils, als Leiter irgendeines mächtigen kolonialen, kaufmännischen oder

Verkehrsunternehmens beweisen, geradezu Mitleid erregt? . . . Ich frage mich, wenn ich das Buch eines modernen Denkers zur Hand nehme, was er — außer professoralem oder windigem Parteigerede vom Niveau eines mittleren Journalisten, wie man es bei Güyau, Bergson, Spencer, Dühring, Eucken findet — vom Tatsächlichen der Weltpolitik, von den großen Problemen der Weltstädte, des Kapitalismus, der Zukunft des Staates, des Verhältnisses der Technik zum Ausgang der Zivilisation, des Russentums, der Wissenschaft überhaupt ahnt" (S. 60).

Es bleibt nun noch nach dem Abschluß der metaphysischen und der ethischen Epoche der Philosophie eine dritte Möglichkeit, richtiger Notwendigkeit der abendländischen Geistigkeit: „die bisher unbekannte Methode der vergleichenden historischen Morphologie" (S. 63).

Sie entspricht dem hellenischen Skeptizismus, der seinerseits an die metaphysische und die ethische Periode der griechischen Philosophie sich anschloß. Aber der antike Skeptizismus war ahistorisch: er zweifelte, indem er einfach „nein" sagte. Der abendländische muß historisch-psychologisch verfahren. „Er hebt auf, indem er alles als relativ, als geschichtliches Phänomen versteht." So wird die Geschichte der Philosophie letztes ernsthaftes Thema der Philosophie. „Man verzichtet auf absolute Standpunkte, der Grieche, indem er über die Vergangenheit seines Denkens lächelt, wir, indem wir sie als Organismus begreifen."

2. Der historisch-psychologische Skeptizismus Spenglers

Diese „unphilosophische Philosophie", die letzte Westeuropas, ist die Philosophie Spenglers. Ihr Skeptizismus ist Ausdruck einer reinen Zivilisation; er zersetzt das Weltbild der voraufgegangenen Kultur; er löst „alle älteren Probleme ins Genetische auf". Dachte man früher bei der Untersuchung des Erkennens und des Wertschätzens nur an den Menschen, den allgemein menschlichen Typus, so wird in dieser letzten Periode, im historisch-psychologischen Skeptizismus, bemerkt, daß das gesamte Bild der Umwelt eine Funktion des Lebens selbst ist, Spiegel, Ausdruck, Sinnbild (Symbol) der lebendigen Seele, und zwar zunächst jeder einzelnen für sich. „Die Morphologie der Weltgeschichte wird notwendig zu einer universellen Symbolik." Damit wird der Anspruch auf allgemeine und ewige Wahrheiten aufgegeben. „Wahrheiten gibt es nur in bezug auf ein bestimmtes Menschentum." Diese Philosophie ist nur und will nur sein „Ausdruck und Spiegelung der abendländischen Seele" (im Unterschied etwa zur indischen oder antiken), und zwar nur in ihrem zivilisierten Stadium.

Spengler sucht seinen historisch-psychologischen Skeptizismus in letzter Linie zu begründen durch einen Gedanken, den vor allem Kant und Schopenhauer zum unverlierbaren Eigentum des abendländischen Philosophierens gemacht haben: ohne Subjekt gibt es kein Objekt. Erde und Sonne, die Natur, der Raum, das Weltall sind ein persönliches Erlebnis und in ihrem So-und-nicht-anders-sein abhängig vom

menschlichen Bewußtsein. Dasselbe gilt vom Weltbilde der Geschichte, dem werdenden, nicht dem ruhenden All. Für den Urmenschen, ja sogar für Menschen hoher Kulturen gab es noch keine Weltgeschichte, keine Welt als Geschichte.

Spenglers Auffassung der Erkenntnis ist also „idealistisch“. Er beruft sich auf Berkeleys Formel esse est percipi (Dasein ist Wahrgenommenwerden); alles Vorhandene müsse in einer entscheidenden Beziehung zum lebenden Menschen stehen, für den Toten aber sei nichts mehr da. Er formuliert einmal die Streitfrage zwischen erkenntnistheoretischem Realismus und Idealismus in anschaulicher Weise so: hat der Tote die Welt, seine Welt „verlassen“, oder hat er sie durch den Tod aufgehoben?

Nach seinen Grundanschauungen muß er die Frage im zweiten Sinne beantworten.

3. Erkenntnistheoretische Grundbegriffe Spenglers

Die Zweiheit von Seele und Welt betrachtet Spengler (S. 78 ff.) als ein Letztes. Sie ist ihm mit der Tatsache des wachen, rein menschlichen Bewußtseins selbst identisch. Jene beiden, nur sprachlich und gewissermaßen künstlich ableitbaren Momente sind stets miteinander und durcheinander da; der Grad der Klarheit und Bewußtheit, mit dem sie auseinandertreten, kann außerordentlich verschieden sein — vom mythischen Dämmern des primitiven Menschen und des Kindes bis zur äußersten Schärfe des Wachseins eines Kant. —

Die Welt auf die Seele, mit erkenntnistheoretischen Idea-

listen, oder die Seele auf die Welt mit dem Realisten zurückführen zu wollen bezeichnet Spengler als ein bloßes Vorurteil.

In engster Beziehung zu dem Gegensatz „Seele" — „Welt" steht die Zweiheit „das Eigne" — „das Fremde", die ebenfalls eine Urtatsache des Bewußtseins ist und durch Definition nicht näher bestimmt werden kann.

Das „ursprünglichste Etwas" aber, zu dem sich überhaupt gelangen läßt, ist die Zweiheit des Werdens und des Gewordenen. Spengler sieht darin „den fundamentalen, die äußersten Grenzen des Bewußtseins berührenden Gegensatz". A priori aber steht fest, daß immer ein Werden dem Gewordenen zugrunde liegt.

Werden und Gewordenes lassen sich als die Tatsache und den Gegenstand des Lebens bezeichnen. Das eigne, fortschreitende, ständig sich erfüllende Leben ist in jedem seiner Augenblicke (vom Schlaf abgesehen) mit dem eignen wachen Bewußtsein identisch — diese Tatsache heißt Gegenwart —, „und beide besitzen, wie alles Werden, das geheimnisvolle Merkmal der Richtung, ein unaussprechliches Gefühl (Lebensgefühl), das der Mensch in allen höheren Sprachen durch das Wort Zeit und die daran sich knüpfenden Probleme geistig zu bannen und — vergeblich — zu deuten versucht hat. Es folgt daraus eine Beziehung des Gewordenen (Starren) zum Tode (S. 79).

Jenes Urgefühl einer unaufhaltsamen Richtung, das als das Rätsel der Zeit „unheimlich, verlockend, unlösbar" vor den gereiften Geist tritt, bezeichnet Spengler auch als das Urgefühl der Sehnsucht! Es erwacht nach seiner Auffassung

zugleich mit allen Möglichkeiten einer neuen Kultur, sobald vor dem erstaunten Blick des frühen Menschen die ertagende Welt des geordneten Ausgedehnten, des sinnvoll Gewordenen sich in großen Umrissen aus einem Chaos von Eindrücken abhebt und der tief empfundene unwiderrufliche Gegensatz dieser Außenwelt zur eigenen Seele dem bewußten Leben Richtung und Gestalt gibt. „Es ist die Sehnsucht nach dem Ziel des Werdens, nach Vollendung und Verwirklichung alles innerlich Möglichen, nach Entfaltung der Idee des eignen Daseins“ (S. 114).

Aber zu dieser Sehnsucht aus der Überfülle und Seligkeit des inneren Werdens gesellt sich zugleich in der tiefsten Tiefe jeder Seele — Angst. Alles Werden geht ja auf im Gewordensein, in dem es endet; in der Gegenwart fühlt man das Verrinnen, in der Vergangenheit liegt die Vergänglichkeit. Hier wurzelt die ewige Angst vor dem Unwiderruflichen, Erreichten, Endgültigen, vor der Vergänglichkeit, vor der Welt selbst als dem Verwirklichten und damit Starren, Toten. Auch die Richtung in allem Werden wird in ihrer Unerbittlichkeit — Richtumkehrbarkeit — als ein fremdes Element mit innerster Gewißheit empfunden und stellt sich als etwas Unheimliches, Angsterregendes dar.

Diese Weltangst ist das schöpferischste aller Urgefühle. „Wie eine geheime Melodie, nicht jedem vernehmbar, geht die Angst durch die Formensprache eines jeden wahren Kunstwerkes, jeder innerlichen Philosophie, jeder bedeutenden Tat, und sie liegt, nur den wenigsten noch fühlbar, den großen Problemen jeder Mathematik zugrunde“ (S. 115).

Nur der innerlich erstorbene Mensch der großen Städte in den Zeitaltern der Zivilisation, der rein intellektuelle Mensch verliert oder verleugnet jene Weltangst, indem er eine „wissenschaftliche Weltanschauung" zwischen sich und das Fremde schiebt.

Steht das Urgefühl der Sehnsucht mit der Zeit in Beziehung, so findet das Urgefühl der Angst seinen Ausdruck in den Symbolen der Ausdehnung.

4. Das Wesen des Erkennens nach Spengler

Aus der Seele des Urmenschen wie aus der des Kindes erhebt sich der Drang, das Element des Fremden, das in allem Ausgedehnten, im Raum und durch den Raum unerbittlich gegenwärtig ist, zu bannen, zu zwingen, zu versöhnen — zu „erkennen". Im letzten Grunde ist dies dasselbe. Das geschieht durch die Benennung vermittelst der Worte. Erkenntnis ist geistige Einverleibung des Fremden, ist insofern auch Abwehrtat. Mit dieser schöpferischen Tat erwachenden Seelentums beginnt ganz eigentlich das höhere Innenleben wie der Kultur so auch des Einzelnen. Erkenntnis, Grenzsetzung durch Begriffe und Zahlen ist also eine feinste und zugleich mächtigste Form der Abwehr. Erkennen aber ist Benennen. Das gilt so gut vom Namenszauber des Wilden wie von der modernsten Wissenschaft, die sich ihre Objekte unterwirft, indem sie Namen, Begriffe, Definitionen für sie prägt. Insofern wird der Mensch erst durch die Sprache wirklich zum Menschen. „Die Erkenntnis verwandelt mit unbezwinglicher Notwendigkeit das Chaos der ursprünglichen Ein-

drücke in den Kosmos, den Inbegriff seelischen Ausdrucks, die ‚Welt an sich' in die ‚Welt für uns'. Sie stillt die Weltangst, indem sie das Fremde, Geheimnisvolle bändigt, es zur faßlichen, geordneten Wirklichkeit gestaltet, es durch die ehernen Regeln einer eigenen, ihm aufgeprägten intellektuellen Formensprache fesselt" (S. 116).

5. Natur- und Geschichtserkenntnis

Es gibt zwei mögliche Arten, die Gesamtheit des Bewußten, Werden und Gewordenes, Leben und Erlebtes in einem einheitlichen, durchgeistigten, wohlgeordneten Weltbilde (Kosmos, Universum, All) aufzufassen. Diese beiden Arten werden durch die Worte „Natur" und „Geschichte" bezeichnet (S. 79 f.). Eine Wirklichkeit ist für uns „Natur", insofern wir alles Werden dem Gewordenen einordnen; sie ist „Geschichte", sofern wir alles Gewordene dem Werden einordnen. Dort handelt es sich darum, Gewordenes in seine Bestandteile zu zerlegen und aus seinen Ursachen zu erklären, hier wollen wir Werdendes intuitiv nacherleben.

In der Natur herrscht also das Gewordene vor und damit die Ausdehnung oder der Raum, in der Geschichte das Werden und damit die Richtung oder die Zeit. Insofern dieses Vorherrschen in verschiedenem Maße stattfinden kann, handelt es sich hier „nicht um eine Alternative, sondern um eine Skala von unendlich vielen und sehr verschiedenartigen Möglichkeiten, eine ‚Außenwelt' als Abglanz und Zeugnis des eignen Daseins zu besitzen" (S. 80). Nur die äußersten Glieder dieser Skala

sind eine rein mechanische (naturwissenschaftliche) und eine rein organische (historische) Weltanschauung. Im ersten Fall wird die Wirklichkeit in ihren Elementen und Gesetzen begriffen: so entstehen die Welten eines Parmenides und Descartes, Newton und Kant. Im zweiten Fall wird die Wirklichkeit in ihrer Gestalt erschaut: so entsteht die Welt Platos, Rembrandts, Goethes, Beethovens. Lediglich das erstere, das naturwissenschaftliche Begreifen will Spengler „Erkennen" im eigentlichen Sinne nennen (S. 137 f.). So wird ihm das „Erkannte" mit der „Natur" identisch. Das Erkannte ist ihm gleichbedeutend mit dem mechanisch Begrenzten, Gesetzten. Natur ist der Inbegriff des gesetzlich Notwendigen. Es gibt nur Natur„gesetze", keine historischen. Die Aufgabe der Naturwissenschaft ist, die Gesamtheit, das wohlgeordnete System aller Gesetze festzustellen, die in der Natur auffindbar sind und sie ohne Rest darstellen.

Das Erfassen der Wirklichkeit als Geschichte nennt Spengler, wie nochmals betont sei, nicht „erkennen", sondern „schauen". Das Anschauen ist ihm zugleich „derjenige Erlebnisakt, der, als Phänomen, indem er sich vollzieht, selbst Geschichte ist" (S. 138).

Alles Geschehen ist einmalig und wiederholt sich niemals. Es unterliegt dem Prinzip der „Richtung" (der „Zeit") und damit der Nichtumkehrbarkeit. Das Geschehene aber als Gewordenes, nunmehr der Vergangenheit Angehörendes ist dem Geschehen selbst, dem Werden, entgegengesetzt wie das Erstarrte und Erstorbene dem Lebendigen. (Das Gefühl dafür ist die Weltangst, s. o. S. 96.)

Alles „Erkannte" dagegen (d. h. als „Natur" Begriffenes) ist zeitlos, weder vergangen noch zukünftig, von dauernder Gültigkeit. Das Naturgesetzliche ist antihistorisch. Naturgesetze sind Formen anorganischer (unbelebter) Notwendigkeit. Mathematik als Ordnung des Gewordenen durch die Zahl bezieht sich immer auf Gesetze und Kausalität und nur auf sie. Lediglich Anorganisches, Lebloses kann gezählt, gemessen, zerlegt werden; das reine Werden, das Leben entzieht sich der Zahl, es ist in diesem Sinne auch grenzenlos, es vollzieht sich jenseits des Bereichs von Ursache und Wirkung, Gesetz und Maß; es kann nur unmittelbar geschaut werden.

Was das Werden und damit das Leben in der Zeit, das historische Geschehen, beherrscht, ist „Gestalt", im Sinne von Goethes „geprägter Form, die lebend sich entwickelt", ist „Schicksal". Man kann Kausalität als erstarrtes Schicksal bezeichnen wie die Raumtiefe als erstarrte Zeit (S. 240). Echte Geschichtsforschung, sofern sie über ihr eigenes Wesen sich klar geworden ist, wird nicht nach kausaler Gesetzlichkeit forschen. Freilich Geschichte ist kein reines Werden, sie ist nur das Weltbild, in dem das Werden vorherrscht. Auf dem Gehalt an Gewordenem beruht die Möglichkeit, sie auch zum Gegenstand des „Erkennens" zu machen. „Je höher dieser Gehalt ist, desto mechanischer, desto verstandesmäßiger, desto kausaler erscheint sie. Aber eben darum bleibt es im letzten Grunde immer etwas Widerspruchsvolles, Geschichte „erkennen", also wissenschaftlich, verstandesmäßig behandeln zu wollen. Jede pragmatische Geschichtsschreibung ist immer ein Kompromiß. „Natur soll man wissenschaftlich traktieren, über Geschichte

soll man dichten. Alles andere sind unreine Lösungen — aus denen allerdings die große Mehrzahl aller Geistesprodukte besteht" (S. 139; vgl. S. 201 f.)[1].

Noch einmal sei es gesagt: „Es gibt keine genaue Grenze zwischen beiden Arten der Weltfassung. So sehr Werden und Gewordenes Gegensätze sind, so sicher ist in jedem Erlebnisakt beides vorhanden. Geschichte erlebt, wer beides als werdend, als sich vollendend, anschaut. Natur erkennt, wer beides als geworden, als vollendet, zergliedert" (S. 140).

Spengler erblickt einen das ganze neunzehnte Jahrhundert beherrschenden Irrtum darin, daß man das Prinzip der Naturkausalität auch in der historischen Wissenschaft anzuwenden bestrebt war und daß man so die Grenze von Natur und Geschichte zugunsten der ersteren verwischte. Man wandte das starre Schema Ursache und Wirkung, in der Spengler eine „optisch-räumliche Beziehung" sieht, gewaltsam auf Lebendiges an; man zeichnete so in das sinnliche Oberflächenbild der Historie die konstruktiven Linien des Naturbildes ein. Da man sich an das kausale Denken gewöhnt hatte, so fühlte niemand die Absurdidät einer Wissenschaft, die Werdendes durch ein methodisches Mißverständnis als Gewordenes begreifen wollte.

Weil aber die Naturwissenschaft auf das Gewordene geht, das dem zeitlichen Werden bereits enthoben ist, so kann man auch sagen, daß sie sich, je reiner sie ist, um so entschiedener, auf ein beständig Gegenwärtiges bezieht. Zu den

[1] „Es besteht das Paradoxon zu Recht, daß ein Geschichtsforscher um so bedeutender ist, je weniger er der eigentlichen Wissenschaft angehört."

festesten Voraussetzungen der Naturwissenschaft gehört, daß die Natur zu allen Zeiten dieselbe sei. Ein Experiment entscheidet darum „für immer".

„Wirkliche Geschichte aber beruht auf dem ebenso gewissen inneren Gefühl des Gegenteils" (S. 148).

In besonders treffender Weise charakterisiert Spengler seine Ansicht über das Wesen von Natur und Geschichte in ihrem Unterschied folgendermaßen: „Leben, Geschichte trägt das Merkmal des Einmalig-Tatsächlichen, Natur das des Ständig-Möglichen. Solange ich das Bild der Umwelt daraufhin beobachte, nach welchen Gesetzen es sich verwirklichen muß, ohne Rücksicht darauf, ob es geschieht oder nur geschehen könnte, zeitlos also, bin ich Naturforscher, treibe ich eine Wissenschaft. Es macht für die Notwendigkeit eines Naturgesetzes — und andere Gesetze gibt es nicht — nicht das geringste aus, ob es unendlich oft oder nie in Erscheinung tritt, d. h. es ist vom Schicksal unabhängig. Tausende chemischer Verbindungen kommen nie vor und werden niemals hergestellt werden, aber sie sind als möglich bewiesen und also sind sie da — für das System der Natur, nicht für die Geschichte des Weltalls.

Geschichte aber ist der Inbegriff des einmaligen wirklichen Erlebens. Hier herrscht die Richtung im Werden, nicht die Ausgedehntheit des Gewordenen, das, was einmal war, nicht das, was immer möglich ist, das Wann, nicht das Was. Hier gibt es nicht Gesetze von Objekten, sondern Ideen, die in Phänomenen sich symbolisch offenbaren. Es kommt darauf an, was sie bedeuten, nicht, was sie sind" (S. 216 f.).

„Geschichte und Natur stehen in uns einander gegenüber wie Leben und Tod, wie die ewigwerdende Zeit und der ewiggewordene Raum. Im wachen Bewußtsein ringen Werden und Gewordenes um den Vorrang im Weltbilde. Die höchste und reiffste Form beider Arten der Betrachtung, wie sie nur großen Kulturen möglich ist, erscheint für die antike Seele im Gegensatz von Plato und Aristoteles, für die abendländische in dem von Goethe und Kant. Die reine Physiognomik der Welt, erschaut von der Seele eines ewigen Kindes, und die reine Systematik, erkannt vom Verstande eines ewigen Greises" (S. 298).

6. Die „Physiognomik" der Weltgeschichte als Erkenntnisaufgabe

In einer umfassenden „Physiognomik" dieser Art erblickt nun Spengler die letzte große Aufgabe des abendländischen Denkens, erblickt er seine Aufgabe. Sie würde eine „Morphologie" des Werdens aller Menschlichkeit darstellen; sie würde beruhen auf einer spezifisch abendländischen Art, Geschichte im höchsten Sinne zu erforschen, sie würde auf ihrem Wege zu den höchsten und letzten Ideen vordringen. Sie würde die Aufgabe lösen, das Weltgefühl nicht nur der eigenen Seele, sondern das aller Seelen zu durchdringen, deren Verkörperung im Bereiche des Wirklichen die einzelnen Kulturen sind. Zur Bemeisterung dieser Aufgabe bedarf es nicht sowohl der Fähigkeit des Rechnens, Ordnens, Zergliederns, der Talente des Systematikers, sondern

des Auges eines Künstlers. Er hat die großen, tragischen, schicksalsvollen Züge im Antlitz der Kulturen anzuschauen und zu verstehen, wie man die bedeutenden Züge eines Rembrandtschen Bildnisses oder einer Cäsarenbüste durchdringt.

7. Näheres über Spenglers „intuitive" Erkenntnisweise

In mannigfachen Formulierungen hat Spengler seine Auffassung vom Wesen des historischen Erkennens ausgedrückt. Wegen der Wichtigkeit dieses Punktes müssen wir dabei noch etwas verweilen. Wenn wir dabei von historischem „Erkennen" reden, so weichen wir freilich von Spenglers Sprachgebrauch ab; denn er will ja den Ausdruck „Erkennen" auf die Naturerkenntnis einschränken. Indessen sei es in Ermangelung eines anderen allgemein üblichen Ausdrucks gestattet, von „Erkennen" auch weiterhin in dem umfassenden Sinne zu reden, der sowohl die Natur- wie die Geschichtserkenntnis einbegreift. Dieser weitere Sinn entspricht ja auch dem allgemeinen Sprachgebrauch.

Das Erkennen des Historikers wird von Spengler charakterisiert als ein anschauliches, intuitives. Freilich ist es nicht das rein sinnliche Anschauen, das lediglich das den Sinnen Gegebene ergreift, sondern es ist eine Intuition, die zu dem Seelischen vordringt, das sich im Äußeren darstellt. Insofern ist diese Intuition ein „Erraten" (S. 146).

So entspricht das intuitive Erkennen des Historikers durchaus dem des „Psychologen" im Sinne des Menschenkenners

(S. 434). Ihm ist das Äußere des einzelnen Menschen, Wuchs, Miene, Haltung, Gang, Sprache, Tätigkeit, Erscheinung eines Innern. „Der Leib, das Begrenzte, Gewordene, Vergängliche ist Ausdruck der Seele." Ebenso muß der Historiker an den Kulturen, jenen menschlichen Organismen größten Stils gleichsam Miene, Sprache, Handlungen begreifen. Die Arbeit des Fachhistorikers an Geschichtstatsachen und Zahlen ist dafür nur Mittel. Das alles hat als Symbol, als Ausdruck einer Seele zu gelten; das alles muß mit dem Auge des Menschenkenners betrachtet, es will nicht in Gesetze gebracht, es will in seiner Bedeutung „gefühlt" werden. Alles Vergängliche gilt hier nur als „Gleichnis" — nämlich einer „Seele" (S. 146).

Die Fähigkeit dieses „intuitiven", gefühlsmäßigen Erkennens muß angeboren sein. Zur verstandesmäßigen Naturerkenntnis kann man erzogen werden, aber zum Geschichtskenner muß man geboren sein. Er begreift und durchdringt mit einem Schlag aus einem Gefühl heraus. Dies „Gefühl" kann man nicht erlernen, es ist dem Willen und damit absichtlicher Einwirkung entzogen; es stellt sich auch in seinen Höchstleistungen selten genug ein. Beim verstandesmäßigen Erkennen handelt es sich um zerlegen, definieren, orden, nach Ursache und Wirkung abgrenzen; es ist das Organ für Begriffe, Formeln, Gesetze; es leistet „Arbeit".

Die Intuition dagegen ist „schöpferisch", sie ist das Organ für Gestalt, Gleichnis, Symbol. „Es ist das Verhältnis von Leben und Tod, von Zeugen und Zerstören, das hier erscheint. Der Verstand, der Begriff tötet, indem er „erkennt". Er macht

das Erkannte zum starren Gegenstand, der sich messen und teilen läßt. Das Anschauen beseelt. Es verleibt das Einzelne einer lebendigen, innerlich gefühlten Einheit ein. Dichten und Geschichtsforschung sind verwandt, Rechnen und „Erkennen" sind es auch (S. 147).

Der echte Historiker — ebenso wie der Künstler — „schaut", wie etwas wird. Er erlebt das Werden in den Zügen des Betrachteten noch einmal. Dagegen der Vertreter der systematischen Wissenschaft, sei er Physiker, Darwinist oder Vertreter sogenannter pragmatischer Geschichtswissenschaft, „erfährt", was geworden ist.

8. Das „Urphänomen" als Gegenstand des „Schauens"

Das Schauen des Historikers nach dem Herzen Spenglers erfaßt dasjenige, was Goethe „Urphänomen" genannt hat. Ein „Urphänomen" ist aber dasjenige, in welchem die Idee des Werdens rein vor Augen liegt. „Goethe sah die Idee der Urpflanze in der Gestalt jeder einzelnen, zufällig entstandenen oder überhaupt möglichen Pflanze klar vor seinem geistigen Auge. Er fühlte hier den Sinn des Werdens mit aller Deutlichkeit" (S. 151). Freilich das neunzehnte Jahrhundert, das man oft rühmend als das „historische" bezeichnet hat, verstand ihn nicht. Denn nach Goethe wird das Urphänomen durch reines „Anschauen einer Idee", nicht durch „Erkenntnis eines Begriffs" erfaßt. Dagegen war die Geschichtsschreibung bisher eine „durchaus anorganische Kom-

bination objektiver Tatsachen und Beobachtungen, die sich bestenfalls aus einem Erkenntnisprinzip von sozialer oder politischer, jedenfalls kausaler Formulierung ergab, das man in Wirklichkeit der Naturforschung, und zwar der materialistischen, abgelauscht hatte" (S. 152).

Im Gegensatz dazu muß der verinnerlichte Blick des echten Historikers sich vom Sinnlich-Gewordenen lösen und, der Vision sich nähernd, die Umwelt durchdringen, Urphänomene statt Objekte auf sich wirken fühlen (S. 194).

Freilich, es bleibt dies nur Ideal, denn das lebendige Seelentum, das in aller Kultur in ewiger Verwirklichung begriffen ist, bleibt selbst eigentlich unfaßbar und ungreifbar. Alle Intuition trifft doch immer nur „auf Abbildungen und Symbole, die das Letzte und Tiefste noch dichter verhüllen, indem sie von ihm reden". Das Ewig-Seelische wird uns immer verschlossen bleiben; hier ist eine nie zu überschreitende Grenze gesetzt. Auf dem Wege der Deutung des Makrokosmos erreichen wir nicht die hypothetische Urseele, sondern lediglich die Gestalt e i n z e l n e r Seelen. Das Urphänomen b l e i b t singulär. Kulturen sind die letzte uns erreichbare Wirklichkeit. Mag man sie Erscheinungen nennen: es gibt für uns nichts Wirklicheres. „Die Welt" als absolutum, als Ding an sich ist ein Vorurteil. „Wir gewinnen auf dem Wege der Morphologie nur Eindrücke von e i n z e l n e n Welten, dem Ausdruck e i n z e l n e r Seelen; der G l a u b e, den heute noch der Physiker und Philosoph mit der Menge t e i l t, daß seine Welt d i e Welt sei, wird uns bald an den Glauben der Wilden erinnern, daß alle Götter schwarz seien" (S. 252 f.).

Zweites Kapitel

Beurteilung der erkenntnis-theoretischen Ansichten Spenglers

1. Das Widerspruchsvolle und Widersinnige von Spenglers „historisch-psychologischem Skeptizismus"

Spenglers historisch-psychologischer Skeptizismus hält sich nicht frei von dem Selbstwiderspruch, dem die Skeptiker gewöhnlich verfallen, sofern sie einerseits alle Wahrheitserkenntnis für unmöglich erklären oder bezweifeln, andererseits doch Behauptungen aufstellen, für die sie — bewußt oder unbewußt — objektive Gültigkeit, also Wahrheit, beanspruchen.

Spengler verkündet seinen Skeptizismus in Form allgemeiner Sätze, z. B.: „Wahrheiten gibt es nur in bezug auf ein bestimmtes Menschentum." „Es fällt der Anspruch des höheren Denkens, allgemeine und ewige Wahrheiten aufzufinden" (S. 65).

Aber diese allgemeinen Sätze Spenglers wollen doch offenbar selbst „wahr" sein. Freilich, er ist so konsequent, auch von seiner eigenen Philosophie zu bekennen, „daß sie nur Ausdruck und Spiegelung der abendländischen Seele, im

Unterschied etwa von der antiken und indischen, und zwar nur in deren zivilisiertem Stadium" sei (S. 64). Aber selbst dieses Zugeständnis enthält einen Gedanken, der nicht bloß für die abendländische Seele, sondern allgemeine, objektive Gültigkeit beansprucht, nämlich daß die Spenglersche Philosophie angemessener Ausdruck gerade unserer abendländischen Zivilisation sei und nicht z. B. der antiken oder indischen. Um diesen Satz aufzustellen, muß man sich gleichsam aus all diesen genannten Kulturen bzw. Zivilisationen herausstellen und etwas behaupten, was nicht bloß innerhalb einer einzelnen gilt.

Und dieses Sichherausstellen aus der Fühl- und Denkweise einer einzelnen Kultur ist Voraussetzung für Spenglers gesamtes Unternehmen, eine „Morphologie der Weltgeschichte" zu schaffen, worin ja sein historisch-psychologischer Skeptizismus gipfelt. Behauptungen wie die, daß die Kulturen von Kultur„seelen" geschaffen werden, die aus einer mütterlichen Landschaft stammen, daß sie Pflanzen gleichen in den Perioden ihrer Entwicklung und ihres Verfalls, daß sie eine ideale Lebensdauer von tausend Jahren haben, daß jede „Kultur" in „Zivilisation" auslaufe — solche Behauptungen sollen ja ihrem Sinne nach für alle Kulturen zutreffen; es ist darum widersinnig, zu behaupten, sie seien nur für uns zivilisierte Abendländer wahr.

Spengler vermischt und verwechselt augenscheinlich das Wahrsein von Sätzen und ihr Fürwahrhalten. Daß ein Satz wahr sei, sagt lediglich, daß er mit dem darin gemeinten Gegenstand oder Sachverhalt übereinstimmt. Von Subjekten,

die ihn für wahr halten, ist darin überhaupt keine Rede. Darum wird auch die Wahrheit eines Satzes nicht dadurch berührt, daß ihn niemand oder wenige oder viele für wahr halten.

Weil aber die Wahrheit eines Satzes lediglich von der Übereinstimmung seines Inhalts mit dem Sachverhalt abhängt, so ist ein wahrer Satz für alle erkennenden Subjekte und für alle Zeiten wahr. Behaupten, gewisse Sätze oder ganze Wissenschaften seien nur für gewisse Kulturträger oder Perioden „wahr“ — bedeutet, den Begriff der Wahrheit mißverstehen oder leugnen.

Tatsächlich beansprucht Spengler für die Hauptsätze seiner Geschichtsphilosophie Wahrheit schlechthin, also objektive und allgemeine Geltung. Überhaupt kann man kaum eine Seite seines Werkes lesen, auf der nicht Sätze stehen, denen er selbst jedenfalls objektive und allgemeingültige Wahrheit zuerkennen würde.

Zum Beginn des „Vorworts“ erklärt er z. B.: „Dies Buch, das Ergebnis dreier Jahre, war in der ersten Niederschrift vollendet, als der große Krieg ausbrach.“ Der Inhalt eines solchen Satzes bezieht sich auf ein zeitliches Ereignis, aber seine Wahrheit gilt überzeitlich.

Er beginnt ferner sein Werk selbst mit dem Satze: „In diesem Buche wird zum erstenmal der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen.“ Wird Spengler diesem und zahllosen ähnlichen Sätzen nur Geltung für Abendländer zusprechen und behaupten, für Inder und Russen gälten sie nicht?!

Ein anderes Beispiel! Gleich nachdem er den Grund-

gedanken seines skeptischen Relativismus entwickelt hat, im Vergleich zu dem Nietzsches Relativismus „harmlos“ sei (S. 34), finden sich Ausführungen über Goethe, sein Vorbild im „Schauen“. Da lesen wir Sätze wie die: „Was er die lebendige Natur genannt hat, ist genau das, was hier Weltgeschichte im weitesten Umfang, Welt als Geschichte genannt wird. Goethe, der als Künstler wieder und immer wieder das Leben, die Entwicklung seiner Gestalten, das Werden, nicht das Gewordene herausbildete ... haßte die Mathematik ... Nachfühlen, Anschauen, Vergleichen, die unmittelbare Gewißheit, die exakte sinnliche Phantasie — das waren seine Mittel, den Geheimnissen der bewegten Erscheinung nahezukommen. Und das sind die Mittel der Geschichtsforschung überhaupt. Es gibt keine anderen (S. 35).

Ich frage: hat es Sinn, bei Sätzen wie: Goethe haßte die Mathematik; dies und keine anderen sind die Mittel der Geschichtsforschung — die Erklärung hinzuzufügen: die Wahrheit dieser Sätze gilt nur für Angehörige unserer Zivilisationsperiode?!

Ja, ich frage weiter: hat es überhaupt Sinn, irgendeinen Satz für „wahr“ zu erklären — das Prädikat „wahr“ in seiner eigentlichen Bedeutung kann nur „Sätzen“, d. h. in Worten ausgedrückten Urteilen, beigelegt werden — und dann die Einschränkung zu machen: diese Wahrheit gilt aber nur für bestimmte Menschen, „für andere Menschen gibt es andere Wahrheiten. Für den Denker sind sie alle gültig oder keine“ (S. 34)?!

Ob einem Satz das Prädikat „wahr“ zukommt oder nicht,

hängt ja überhaupt nicht von dem Zustand oder Verhalten von Menschen oder irgendwelchen Subjekten ab, sondern vom Verhältnis des Satzinhalts zu dem darin gemeinten Sachverhalt. Der Satz: „Goethe haßte die Mathematik“ ist wahr, wenn der wirkliche Goethe thatsächlich gegen die Mathematik Abneigung empfand (was etwa aus Äußerungen Goethes entnommen werden kann).

Ist aber ein Satz „wahr“, d. h. gegenständlich (objektiv) gültig, so ist er auch allgemein gültig, d. h. grundsätzlich für alle Subjekte, welcher Kultur oder Zivilisation sie auch angehören mögen.

Eine ganz andere Frage ist es natürlich, ob auch alle fähig sind, den betreffenden Satz zu finden oder auch nur zu verstehen.

Vielleicht waren Angehörige der babylonischen Kultur nicht imstande, den Satz, daß das Quadrat über der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate über den beiden Katheden, zu entdecken. Erst der Grieche Pythagoras soll ihn entdeckt und seine Wahrheit bewiesen haben. Aber die Wahrheit des Satzes beruht lediglich auf seiner Übereinstimmung mit dem darin gemeinten gegenständlichen Sachverhalt: dem Größenverhältnis der Quadrate zueinander.

Diese „Wahrheit“, diese objektive Gültigkeit ist etwas von allem zeitlichen Geschehen und allen wirklichen Menschen Unabhängiges. Es hat keinen Sinn, zu sagen, dieser mathematische Satz habe erst angefangen wahr zu sein, als Pythagoras ihn entdeckte, und seine Wahrheit dauere irgendeine kürzere oder längere Zeit, etwa fünf Jahrtausende oder fünf

Jahrmillionen. Diese Unabhängigkeit von der Zeit meint man — oder vielmehr: sollte man meinen, wenn man von „ewigen" Wahrheiten spricht. Besser sollte man sie „unzeitlich" oder „überzeitlich" nennen.

Da ferner der pythagoreische Lehrsatz in seiner Wahrheit, seiner objektiven Gültigkeit für die Dreiecke, nicht dadurch berührt wird, daß ihn Millionen von Menschen nie gekannt haben und nie kennen werden, oder daß ihn manche, die ihn kennenlernen, vielleicht nicht verstehen, so ist es auch sinnlos, mit Spengler zu sagen, dieser oder ähnliche Sätze gälten nur für bestimmte Menschengruppen, für andere nicht. „Wahr" oder „objektiv gültig" bedeutet auch allgemein gültig. Und wer das letztere bestreitet und nur von relativer Gültigkeit redet, dabei doch die „Wahrheit" festhalten will: der widerspricht sich.

Daß aber sich widersprechende Sätze (A ist B und A ist nicht B) nicht beide wahr sein können, dieses oberste Denkgesetz „des Widerspruchs", das allgemeinste Bedingung richtigen Denkens und allen Erkennens ist, wird doch wohl auch Spengler nicht bestreiten wollen. Dann erkennt er aber eine absolut, nicht bloß relativ geltende Wahrheit an[1].

Würde Spengler wirklich Ernst machen mit seiner skeptischen Behauptung von der Relativität aller Wahrheit, so müßte er auch zu der möglichen Folgerung „ja" sagen, daß für die Griechen es „wahr" sei, daß die Winkelsumme des ebenen Dreiecks zwei Rechte betrage, für die Inder aber der

[1] Wie widerspruchsvoll Spenglers Skeptizismus ist, zeigt auch an zahlreichen Beispielen Nelson, „Spuk" 7—32.

Satz ebenso „wahr“ sei, daß diese Summe größer oder kleiner sei als zwei Rechte. Oder daß zwar für die Griechen der Satz wahr sei, daß Sokrates zur Zeit des Peloponnesischen Krieges in Athen lebte, daß aber dieser Satz für einen Ägypter keine Geltung habe.

2. Fragen der Geltung und Fragen der Entstehung, von Spengler vermischt

Prüft man in dieser Weise die skeptische Lehre von der „Relativität“ aller Wahrheit an Beispielen, so erscheint sie derart widersinnig, daß man sich unwillkürlich fragt, wie kann nur ein denkender Mensch auf eine solche Behauptung kommen?

Aufschluß darüber bietet uns ein Blick auf die Begründung, die Spengler dafür zu geben sucht. Da heißt es: „Was im Abendlande bisher über die Probleme des Raumes, der Zeit, der Bewegung, der Zahl, des Willens, der Ehe, des Eigentums, des Tragischen, der Wissenschaft gesagt und gedacht worden ist, blieb eng und zweifelhaft, weil man immer darauf aus war, *die* Lösung der Frage zu finden, statt einzusehen, daß zu vielen Fragenden viele Antworten gehören, daß eine philosophische Frage nur der verhüllte Wunsch ist, eine bestimmte Antwort zu erhalten, die in der Frage schon beschlossen liegt, daß man die großen Fragen einer Zeit gar nicht ephemer genug fassen kann und daß demnach eine *Gruppe historisch bedingter Lösungen* angenommen werden muß, deren *Übersicht* erst — unter Ausschaltung aller eigenen Überzeugungen — die letzten Geheimnisse aufschließt. Für den

Denker — den echten — gibt es keine absolut richtigen oder falschen Standpunkte. Es genügt nicht, angesichts so schwerer Probleme wie dem der Zeit oder der Ehe, die persönliche Erfahrung, die innere Stimme, die Vernunft, die Meinung der Vorgänger oder Zeitgenossen zu befragen. So erfährt man, was für einen selbst, für die eigene Zeit wahr ist, aber das ist nicht alles. Die Erscheinung anderer Kulturen redet eine andere Sprache. Für andere Menschen gibt es andere Wahrheiten. Für den Denker sind sie alle gültig oder keine" (S. 34).

An diesen Ausführungen ist zunächst zu beachten, daß darin sehr verschiedenartige Probleme zusammengemischt sind: rein theoretische Fragen, wie die, was z. B. der Raum, die Zeit[1] sei, anderseits praktisch sittliche, wie die nach der Ehe und dem Eigentum, deren Sinn doch wohl der sein soll: sind Ehe und Eigentum wertvolle Einrichtungen, welche ihrer Formen sind die besten?

Fragen dieser letzteren Art, also praktisch-sittliche Probleme gehören überhaupt nicht in diesen erkenntnis-theoretischen Zu-

[1] Spengler macht den mehr kühnen als überzeugenden Versuch, unser Raum- und Zeitbewußtsein aus den Urgefühlen der Weltangst und Weltsehnsucht abzuleiten. Wir sind der Ansicht, daß Raum und Zeit zum Urbestand des Weltbewußtseins gehören und daß alle Versuche, sie aus etwas abzuleiten, was nicht selbst schon Raum oder Zeit ist, mißlungen sind, daß sie das, was abgeleitet werden soll, insgeheim schon voraussetzen. Doch würde es zu weit führen, auf diese und manche andere der erwähnten Ansichten Spenglers ausführlicher kritisch einzugehen; wir müssen uns auf seine Grundansichten beschränken. Welch sonder-

sammenhang, bei dem es sich um die Frage handelt, ob wir zur Erkenntnis (theoretisch) „wahrer" Sätze gelangen können. Es kann sehr wohl sein, daß je nach Art und Entwicklungsstadium einer Kultur verschiedene Formen der Ehe oder des Eigentums als die praktisch wertvollen und darum sittlich-richtigen erscheinen. Die Lösungen solcher praktischen Probleme des menschlichen Verhaltens und der menschlichen Einrichtungen können durchaus „ephemer", durchaus „historisch bedingt" sein. Solcher „Relativismus" hat mit theoretischem Skeptizismus, mit einer Bezweiflung allgemein gültiger Wahrheit gar nichts zu tun. Man sollte darum auch die Lösungen solcher praktischer Probleme nicht „Wahrheiten" nennen. Denn dieses Wort paßt in seinen eigentlichen Bedeutungen nur für „Sätze", bzw. deren Gedankeninhalt. Hier aber handelt es sich um menschliche Verhaltungsweisen und Einrichtungen, und ob diese „richtig", d. h. wertvoll sind, das hängt

bare Einfälle Spengler gerade in bezug auf den Raum zum besten gibt, dafür nur noch zwei Beispiele: „Im letzten Grunde besteht zwischen Raum und Welt kein Unterschied mehr", denn der Wille sei das „die Sinneseindrücke zum unendlichen Raum dehnende Richtungsgefühl" (S. 420 f.); woraus dann weiter gefolgert wird, daß „der Gottesbegriff ... mit dem Begriff des unendlichen Weltraums identisch werde" (S. 425). Andererseits soll aber „das Wesen des Raumes" sich im „Phänomen des Todes enthüllen" (S. 232). So werden von Spengler die schwierigsten Probleme im Handumdrehen gelöst! Nelson hat sich in seinem mehrfach erwähnten Buche „Spuk" der Mühe unterzogen, an einer Fülle von Beispielen im einzelnen nachzuweisen, wie anfechtbar und haltlos, ja sinnleer und widerspruchsvoll viele der geistreich und tiefsinnig klingenden Sätze Spenglers sind.

von den wechselnden Kulturverhältnissen ab. Mithin kann für eine bestimmte Kultur und Zeit etwas praktisch richtig sein, was für andere falsch, d. h. unzweckmäßig oder in sich wertlos wäre.

Wenn nun eine geschichtsphilosophische Betrachtung solcher Lösungen praktischer Probleme in möglichst weitem Umfang angestellt und dabei erkannt wird, daß die einzelnen Lösungen historisch-zeitlich bedingt und insofern „relativ" seien, so erheben derartige Feststellungen ihrerseits selbstverständlich den Anspruch, theoretisch „wahr" und eben damit objektiv- oder allgemeingültig zu sein (wie das ja tatsächlich auch für Spenglers geschichtsphilosophische Betrachtungen gilt).

Wie steht es nun mit den theoretischen Problemen, z. B. denen „des Raumes, der Zeit, der Bewegung, der Zahl" (um mit Spengler zu reden)?

Da wäre zunächst zu sagen, daß um jeden einzelnen dieser Begriffe sich zahllose Probleme gruppieren. Nur ein ganz Naiver könnte sich daran machen, „die Lösung" der Frage (z. B. des Raumes) zu finden. Es ist doch jeweils ein ganz anderes Problem, wenn z. B. gefragt wird, ob der Raum etwas vom Geist Unabhängiges oder bloß eine Vorstellung im Geiste sei, oder wenn untersucht wird, wie sich die Raumvorstellung bei jugendlichen Menschen entwickelt. Wieder ein anderes Problem ist es, ob der Raum, wie ihn die Physik voraussetzt, euklidisch oder nicht-euklidisch sei. Dadurch, daß nun auf so verschiedenartige Fragestellungen sehr verschiedene Antworten gefunden werden, ist nichts zugunsten einer relativistisch-skeptischen Erkenntnislehre bewiesen. So-

fern die Lösungen richtig sind, gelten sie allerdings nur für diese und keine anderen Problemstellungen, aber diese Geltung ist objektiv und nicht beschränkt auf eine bestimmte Kultur oder gar Kulturperiode.

Wenn Spengler im Sinne seines Skeptizismus betont, daß eine philosophische Frage nur der verhüllte Wunsch sei, eine bestimmte Antwort zu erhalten, so mag dies eine für viele Fragenden zutreffende psychologische Beobachtung sein; denn oft wird die Lösung schon ahnend („intuitiv") vorweggenommen, und die Untersuchung des Problems selbst ist getragen von dem Wunsch, diese Lösung möge sich als die richtige erweisen. Aber zu skeptischen Folgerungen darf diese psychologische Beobachtung nicht ausgenutzt werden. Denn ob wirklich die Untersuchung irgendeiner Frage zu diesem vorweggenommenen und insofern erwünschten Ergebnis führt, das hängt doch nicht von dem Wunsch des Forschenden, sondern lediglich von dem objektiven Sachverhalt ab. Die Ausbildung im wissenschaftlichen Denken und Forschen hat eben dafür zu sorgen, daß solche subjektive Vorausnahmen und Wünsche rücksichtslos der Anerkennung des objektiven Tatbestands untergeordnet werden.

Natürlich ist niemals Irrtum mit absoluter Sicherheit auszuschließen, und es bleibt stets eine sinnvolle Aufgabe, festzustellen, warum einzelne Menschen oder auch ganze Zeitalter bei der Beantwortung gewisser Fragen in die Irre gegangen sind.

Nicht minder kann man danach forschen, warum gewisse Völker, Kulturen und Zeiten nur bestimmte Wissenschaften

oder Wissenschaftsrichtungen ausgebildet haben, warum sie an bestimmte Probleme gerade von diesen und keinen anderen Fragestellungen und Voraussetzungen aus herangetreten sind. Das mag aus besonderen Veranlagungen und Zeitverhältnissen, also psychologisch-historisch erklärt werden, und es mag sich dabei herausstellen, daß die Entwicklung („Genesis") der Erkenntnis stets in Relation steht zu gewissen seelischen und kulturellen Faktoren. Aber die Anerkennung solcher Relativitäten bedeutet nichts weniger als der skeptischen Modephrase zustimmen, alles sei „relativ", also eigentlich nicht objektiv gültig. Wenn man vielmehr derartige Relationen feststellt, so nimmt man für diese psychologisch-historische Ergebnisse selbst objektive Gültigkeit in Anspruch — oder aber man könnte sich die ganze Untersuchung sparen.

Ferner betrifft diese historisch-psychologische Untersuchungsweise immer nur die genetischen Fragen, wie bestimmte Wissenschaften, Forschungsmethoden, Problemstellungen sich entwickelt haben und von was für Menschen und Zeiten gewisse Lehren und Behauptungen aufgestellt worden sind. Ob diese Lehren oder Behauptungen wahr oder falsch sind, davon sieht diese auf das Genetische eingestellte historisch-psychologische Forschungsrichtung gänzlich ab und muß davon absehen, wenn sie sich selbst richtig versteht. Weil hier nur festgestellt werden soll, wie gewisse Ansichten zustande gekommen sind, nicht ob sie gültig oder ungültig sind. Diese Fragen hat nicht die historisch-psychologische (bzw. genetische) Forschung zu behandeln, sondern die systematische.

3. Das Recht der systematischen Betrachtung neben und über der genetischen

Es ist darum ein schwerer erkenntnis-theoretischer Irrtum, wenn Spengler meint, die Tatsache, daß es so viel Mathematiken, Physiken usw. gibt, im Interesse seines Skeptizismus ausnützen zu können. Gewiß gibt es eine Mehrheit solcher Disziplinen, insofern die Interessenrichtungen, die Grundvoraussetzungen, die Fragestellungen und demgemäß auch die Ergebnisse verschieden sind. Aber das schließt nicht aus, daß man auch von *einer* Mathematik, *einer* Physik redet. Es muß möglich sein, auch von dem Standpunkt *unserer* Mathematik aus zu beurteilen, wieweit z. B. die Griechen wirklich „gültige" Lösungen für *ihre* Probleme gefunden haben und wieweit dies nicht der Fall ist. Oder, um ein Beispiel aus einer anderen Disziplin zu wählen, daß für die älteren Griechen die Erde eine Scheibe war, die der Okeanos rings umschloß, das war nicht für die Griechen „wahr" und ist erst für uns falsch, sondern diese Überzeugung war schon damals falsch, wenn sie auch als Wahrheit angesehen wurde.

Kurz, die *genetische* Betrachtung der Vielfältigkeit des Wahrheitsproblems nach Kulturen, Völkern, Individuen und der mannigfachen und oft einander widersprechenden Ergebnisse schließt durchaus nicht die *systematische* Untersuchung aus, was von allen diesen Ergebnissen wahr und was falsch ist (nicht bloß: für uns, sondern: an sich). Gewiß wird der Gedanke an die menschliche Beschränktheit und Irrtumsfähigkeit uns stets davor warnen, unsere wissenschaft-

lichen Resultate für *unfehlbar* zu halten. Aber was sich uns bei sorgfältiger methodischer Untersuchung als wahr ergibt, von dem können und müssen wir auch überzeugt sein, daß es mit dem Sachverhalt übereinstimmt, daß es also „wahr" *ist*, nicht bloß für uns und unsere Kultur, sondern ganz allgemein. Diese Überzeugung können wir so lange festhalten, als gegen die von uns errungene Überzeugung nicht sachliche Einwände erhoben werden. Treten solche auf: nun gut, dann werden wir sie prüfen und nötigenfalls unsere Ansichten abändern. Insofern können wir uns bewußt bleiben, daß völlig irrtumsfreie und erschöpfende Erkenntnis — Ideal bleibt.

Aber dies anerkennen bedeutet durchaus nicht in Spenglers Relativismus und Skeptizismus verfallen.

Übrigens irrt er auch völlig, wenn er meint, die systematische Betrachtung der wissenschaftlichen Probleme durch die genetische ersetzen und ablösen zu können. Rühmend hebt er von seinem Skeptizismus, jenem „Ausdruck unserer Periode reiner Zivilisation", hervor: „Hier erfolgt die Auflösung aller Probleme ins Genetische" (S. 64). Gewiß kann man alle Probleme und deren Lösungsversuche *auch* genetisch betrachten, aber damit werden sie nicht ins Genetische „aufgelöst", sondern daneben, ja darüber besteht ungeschmälert das Recht der systematischen Betrachtung. Wenn ich untersuche, wie die Entdeckung und Erforschung der elektrischen Erscheinungen allmählich sich historisch entwickelt hat, so kann ich niemals in diese historische Untersuchung die systematische Frage „auflösen", welche von den Hypothesen über das Wesen der Elektrizität und welche Ansichten über Gesetze der elek-

trischen Vorgänge denn wahr und falsch seien. Alle genetische (und zugleich historisch-psychologische) Betrachtung hat nur Blick dafür, welche Ansichten im Laufe der Zeit aufgetreten sind und wie sich deren Auftreten aus Verhältnissen der Zeit oder aus persönlichen Momenten erklärt. Aber sie entscheidet niemals über die Wahrheit von Ansichten. Das letztere bleibt stets Sache der systematischen Untersuchung. Wenn Spengler meint, sie „ins Genetische auflösen" zu können, so verrät er damit, daß er den wesenhaften Unterschied dieser beiden Hauptforschungsrichtungen der Wissenschaft gar nicht erfaßt hat.

4. Die subjektive und die objektive Seite des Erkennens

Die Überschätzung des Genetischen bei Spengler wurzelt aber im Grunde in dem einseitigen biologischen Naturalismus, der überhaupt für seine Welt- und Lebensanschauung charakteristisch ist. Er betont nämlich als besonderen Vorzug des historisch-psychologischen Skeptizismus, daß bei ihm „aus dem unmittelbaren Lebensgefühl heraus bemerkt wird, daß das gesamte Bild der Umwelt eine Funktion des Lebens selbst ist, Spiegel, Ausdruck, Sinnbild der lebendigen Seele, und zunächst jeder einzelnen für sich. Auch Erkenntnisse und Wertungen sind Akte lebender Menschen" (S. 65).

Zweifellos liegt in dieser Betrachtung (die übrigens durchaus nicht neu ist) viel Berechtigtes. Aber sie sieht nur die eine Seite, sie berücksichtigt in der allgemeinen „Konvergenz",

die zwischen jedem Lebewesen und seiner Umwelt besteht, lediglich das Lebewesen und die Bedeutung seiner besonderen Art.

Wenn zwanzig Menschen dasselbe Objekt, z. B. einen Baum oder eine Landschaft betrachten und zeichnen, so werden zwanzig verschiedene Bilder zustande kommen, die in gewissem Grade auch „Spiegel, Ausdruck, Sinnbild" lebendiger Seelen sind. Aber sie sind nicht nur dieses! Der Gegenstand der Bilder wird eben doch durch das Objekt bestimmt sein; es wird in einem Falle ein Baum, im anderen eine Landschaft sein, und auch seine Beschaffenheit wird trotz aller subjektiven Auffassungen und Zutaten in mehr oder minder hohem Grade objektiv bedingt und bestimmt sein.

Was aber für dieses einfache Beispiel zutrifft, das bewährt sich auch für alle Erkenntnis und Wissenschaft (von den „Wertungen" sehen wir zunächst ab; von ihnen soll erst im nächsten Kapitel die Rede sein). Gewiß sind auch alle Erkenntnisse „Akte lebender Menschen", insofern Lebensfunktionen. Aber das ist hier ebenfalls nur die eine Seite. Erkenntnisse haben auch einen sinnvollen Inhalt, und dieser ist nicht bloß durch das erkennende Subjekt, sondern auch durch das Objekt des Erkennens bestimmt. Dadurch unterscheiden sich eben Erkenntnisse (und überhaupt geistige Akte) von anderen Funktionen und Produkten von Lebewesen wie etwa dem Wachsen und Welken von Pflanzen, ihren Blättern, Blüten und Früchten. Bei der Pflanze ist das alles nur Ausdruck ihres Wesens (das freilich durch die Umwelt in mannigfacher Weise beeinflußt werden kann), aber die Leistungen und Produkte geistig begabter („vernünftiger") Lebe-

wesen sind nicht nur Funktion und Produkt des Lebensprozesses, sondern sie haben zugleich einen Sinn, den die Pflanze nicht hat. Und soweit dieser Sinn (wie der gedankliche Inhalt von Erkenntnissen) gegenständliche Gültigkeit beansprucht, ist er nicht durch das erkennende Subjekt, sondern in erster Linie durch die Objekte bedingt. Das wird noch klarer zutage treten, wenn wir das Wesen des Erkennens näher ins Auge fassen. (Vgl. oben S. 65 f. und unten vierter Abschnitt, 1, S. 187.)

5. Spenglers Ansichten über das Wesen des Erkennens

Vieles von dem, was Spengler über das Wesen des Erkennens sagt, können wir ohne weiteres als richtig bezeichnen. Freilich handelt es sich dabei zum guten Teil um allgemein bekannte und anerkannte Wahrheiten. Man mag es mit gutem Grund als geistige Einverleibung des „Fremden" und insofern als „Abwehrtat" charakterisieren, man mag auch in der „Weltangst" eine Hauptwurzel des Erkenntnistriebs sehen. Freilich gilt dies alles nur wieder für die Betrachtung von der biologisch-subjektiven Seite, die dem Wesen des Erkennens nach seiner objektiven Seite hin nie gerecht werden kann.

Ebenso ist es zutreffend, wenn Spengler das Erkennen selbst als ein „Benennen" charakterisiert. Wir dürfen hinzufügen: Dies Benennen, d. h. das Bezeichnen des Gegebenen mit uns geläufigen Namen hat zugleich den Sinn, Neues,

uns Fremdes auf Bekanntes zurückzuführen. Allem Neuen, Fremden gegenüber wird sich eben die menschliche „Weltangst“ regen. Sie wird beschwichtigt, soweit es uns gelingt, in dem Neuen Bekanntes wiederzufinden, von dem wir wissen, wie wir uns ihm gegenüber zu verhalten haben [1].

Auch dem, was Spengler über die beiden Hauptgebiete und Gegenstände des Erkennens: Natur und Geschichte, ausführt, kann man in weitem Umfange zustimmen. Freilich lassen seine Ausführungen gar nicht erkennen, wieviel er gerade hier Philosophen wie Bergson, Windelband und Rickert verdankt [2].

Bedenken aber muß es erregen, wenn Spengler das Erfassen der Wirklichkeit als Geschichte überhaupt nicht „Erkennen“ nennt, sondern als „Schauen“ dem begrifflichen Naturerkennen in aller Schärfe entgegensetzt. Es handelt sich dabei nicht nur um eine Frage der Terminologie, sondern durch seine Namengebung will Spengler bekunden, daß für ihn die geistige Arbeit des Historikers eine von der des Naturwissenschaftlers wesenhaft verschiedene sei.

Demgegenüber halten wir mit Kant daran fest, daß in allem Erkennen (auch dem des Historikers) Denken und Anschauen zusammenwirken müssen. Es muß uns (in der äußeren oder inneren Anschauung) etwas „gegeben“

---

[1] Vgl. meine „Einführung in die Erkenntnistheorie“ 2. Aufl. (Leipzig 1921, Verlag F. Meiner).

[2] Vgl. besonders Heinrich Rickert, „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“. (Tübingen 1902, 2. Aufl. 1912, Verlag Mohr.)

sein; dies wird von uns „benannt“ und eben damit „gedacht“, „gedeutet“, „begriffen“.

Bei allem Benennen aber und darum auch bei allem Denken sind wir auf Objekte innerlich gerichtet, wir zielen auf sie, „meinen“ sie, und zwar wie sie an sich sind. Gehen wir auch hier von einfachsten Beispielen aus! Wenn ich eine sinnliche Empfindung, die ich eben erlebe, als „Rotempfindung“, oder ein Gefühl, das mich bewegt, als „Wehmut“ benenne, so denke und erkenne ich es damit. Aber wird dadurch die Empfindung und das Gefühl, wie ich es erlebe, geändert? Offenbar nicht. Überhaupt darf man ganz allgemein sagen: „Das Denken ändert nichts an seinen Gegenständen, sondern ist nur bestrebt, sie aufzufassen, wie sie an sich ihrer eigenen Natur nach sind [1].“

6. Spenglers Unterscheidung des naturwissenschaftlichen und des historischen Erkennens

Damit ist schon gesagt, daß Spenglers geistreich klingender Ausspruch: „Natur soll man wissenschaftlich traktieren, über Geschichte soll man dichten“ — wenn man ihn ernst nimmt, der Geschichte jeden „Erkenntnis“charakter absprechen würde. Man kann auch über Geschichte „dichten“,

[1] So Oswald Külpe in seinem grundlegenden erkenntnistheoretischen Werke „Die Realisierung“ III 53 (Leipzig 1922, Hirzel). Külpe hat sowohl von der psychologischen wie der erkenntnistheoretischen Seite her das Denken in seiner Eigenart aufs gründlichste untersucht. Vgl. ferner N. Hartmann, „Metaphysik der Erkenntnis“ (1921).

etwa wenn man ein historisches Drama schafft: aber das wollen doch der Historiker und der Geschichtsphilosoph nicht. Beide sind eben durch ihren Gegenstand, durch das gegebene historische Material gebunden. Während der Dichter frei schafft und auch im historischen Drama nicht auf die geschichtlichen Einzeltatsachen festgelegt ist, will der Geschichtsschreiber uns beschreiben, wie es wirklich gewesen ist.

Dazu muß er freilich in die handelnden Personen sich einfühlen, er muß intuitiv das Seelische ahnen, das in ihrem Verhalten und in ihren Taten sich auswirkt und ausdrückt. Aber soweit er dieses Seelische benennt — und das muß er doch, wenn er es beschreiben will —, handelt es sich auch hier um ein „Denken", und zwar um ein Denken, dem nur die Geltung einer „Hypothese" zugesprochen werden darf, deren Wahrscheinlichkeit freilich sehr hohe Grade annehmen kann.

Alles, was uns nicht unmittelbar in der inneren oder äußeren Anschauung gegeben ist, erreichen wir nur durch ein Denken von hypothetischem Charakter. Das gilt auch streng genommen für alles fremde Seelenleben, vor allem für solches der Vergangenheit.

Im Zusammenhang dieser Betrachtung verschwindet geradezu der angeblich wesenhafte Unterschied zwischen dem naturwissenschaftlichen und historischen Erkennen. Dem Naturforscher sind gewisse sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen gegeben, dem Historiker in seinen Quellen gewisse Handlungen oder Leistungen von Personen. Beide wollen „erkennen", indem sie Nichtgegebenes hypothetisch hinzudenken: der erstere denkt etwa Atome, Elektronen, Energien hinzu, der letztere

bestimmte Gedanken, Gefühle, Absichten, Willensakte der handelnden Personen.

Unbestritten bleibt dabei die von Spengler nach Windelbands und Rickerts Vorgang betonte Verschiedenheit, daß die Erkenntnisabsicht der Naturforscher auf das allgemeine Gesetz geht, das zeitlos und insofern „ewig“ gilt, während den Erkenntnisgegenstand der Historiker der einmalige zeitliche Verlauf der Begebenheiten bildet.

Es ist aber wieder eine der Übertreibungen, in denen sich Spengler gefällt, wenn er behauptet, daß „die Kausalität mit der Zeit gar nichts zu tun hat“ (S. 168). Zeitlose Abhängigkeitsverhältnisse gibt es lediglich zwischen rein gedachten (also unwirklichen) Gegenständen, z. B. solchen der Logik und reinen Mathematik, so kann man z. B. den Umfang eines Kreises als abhängig betrachten von der Länge seines Halbmessers. Der Sinn des Kausalsatzes aber ist (um mit Kant, Kritik der reinen Vernunft S. 180, Reclam, zu reden): daß „alles, was geschieht (anhebt zu sein) etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel folgt“. „Geschehen“ und „Folgen“ aber können wir nicht denken ohne Zeit. Freilich liegt es der naturwissenschaftlichen Betrachtung fern, die Geschehnisse in ihrer Zeitstelle nach Jahr und Tag zu bestimmen, wie dies die Geschichtsforschung tut.

Diese Einordnung der geschichtlichen Geschehnisse als eines einmaligen Verlaufs in die Zeit ist es freilich, was im tiefsten Grunde unvereinbar ist mit Spenglers Versuch, eine „Morphologie“ der Geschichte zu schaffen. Diese „Morphologie“ gehört zur Biologie. Biologie aber erstrebt wie Natur-

wissenschaft überhaupt die Feststellung allgemeiner Gesetze. Spengler hat zwar erkannt, daß die Geschichte nicht nach Art der „exakten" Naturwissenschaften behandelt werden kann, aber es entgeht ihm, daß jede naturwissenschaftliche („generalisierende") Betrachtungsweise, also auch die biologische, im Grunde die geschichtliche Besonderheit, die sich nie wiederholt, vergewaltigt [1]. In dieser Überschätzung des biologischen Denkens verrät sich eben auch der Naturalismus Spenglers.

Die Fähigkeit des „intuitiven, gefühlsmäßigen" Erkennens ist dem Naturforscher ebenso unentbehrlich wie dem Historiker. Im Grunde handelt es sich dabei um die Fähigkeit, Nichtgegebenes sich vorstellig zu machen, um durch diese Ergänzung das Gegebene zu erkennen; d. h. es handelt sich um „Phantasie". Diese ist dem wissenschaftlichen Forscher nicht minder nötig wie dem Künstler. Und sie kommt ebenso in Betracht, wenn der Naturforscher im einzelnen Fall das Walten einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit intuitiv erfaßt, als wenn der Historiker das ihm verborgene Seelenleben geschicht-

[1] So Heinrich Rickert in seiner Schrift „Die Philosophie des Lebens" 32 (Tübingen 1920). Im übrigen urteilt er über das „gewiß sehr geistreiche Buch", sein „methodischer Begriffsapparat" sei brüchig; auch zeuge sein „Prophetentum" „für jeden, der Klarheit über die logische Struktur des geschichtlichen, d. h. individualisierenden Denkens habe, von so unwissenschaftlicher Willkür, daß sich in einem wissenschaftlichen Zusammenhang davon überhaupt nicht gut reden lasse". „Die Meinung, es lasse sich die Geschichte in ihrer Entwicklung vorausbestimmen, gehört zu den rationalistischen Vorurteilen der Aufklärungsphilosophie, über die wir doch endlich hinausgekommen sein sollten."

licher Menschen versteht, indem er in die Ziele ihres Strebens, in den Sinn ihres Handelns sich einfühlt.

Diese Phantasieleistungen des naturwissenschaftlichen wie historischen Forschers unterscheiden sich nicht nach ihrer Beschaffenheit, also nicht unter psychologischem, sondern lediglich nach ihrer Bedeutung, also unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt von der künstlerischen Phantasietätigkeit. Die letztere schafft frei, unbekümmert um die Wirklichkeit; der Forscher dagegen will dadurch Wirkliches, das er nicht unmittelbar wahrzunehmen und zu beobachten vermag, gleichsam nachschaffend rekonstruieren.

Bezeichnen wir (mit Kant) die Wahrnehmung des im äußeren oder inneren Sinn uns Gegebenen als „Anschauen", so können wir alle die weiteren Vorgänge, die nötig sind, um das anschaulich Gegebene auch zu „erkennen" (also auch die dahin gehörigen Phantasieleistungen), unter dem Namen „Denken" zusammenfassen. Ob dieses dazu führt, das Gegebene (wie in der Naturwissenschaft) als Fall eines allgemeinen Gesetzes zu „erklären" oder (wie in der Geschichte) in seiner Einmaligkeit aus seelischen Vorgängen zu „verstehen": das bedeutet keinen wesenhaften Unterschied.

Es ist also durchaus irrig, wenn Spengler, einer weit verbreiteten Modestimmung entsprechend [1], das sogenannte „intuitive" Erkennen des Historikers von dem wissenschaftlichen des Naturforschers schroff scheiden, ja dem ersteren überhaupt den Namen des „Erkennens" nicht beilegen will. Auch für den Histo-

[1] Vgl. darüber H. Rickert, Die Philosophie des Lebens (Tübingen 1920, Verlag Mohr).

riker handelt es sich um „Erkennen", d. h. um das Erfassen eines Wirklichen, nicht um „Dichten". Wenn man aber — wie das vielfach üblich ist — ein solches Erfassen, wenn es gleichsam von selbst, blitzartig und mit zwingender Überzeugungskraft auftritt (im Gegensatz zu dem langsam erarbeiteten), ein „intuitives" oder gefühlsmäßiges nennt, so betrifft das nur psychologische Unterschiede, die für die erkenntnistheoretische Würdigung der Geltung solcher „Intuitionen" unwesentlich sind. Für diese Würdigung ihres Erkenntniswertes haben diese „Intuitionen" einfach als „Hypothesen" zu gelten, und nur eine genaue Prüfung, wie weit sie mit dem zweifellos in der äußeren oder inneren Anschauung Gegebenen stimmen und dies wirklich „erklären" oder „verständlich machen", kann entscheiden, ob wir sie als bloße „Einfälle" ablehnen oder ihnen einen geringeren oder höheren Grad von Wahrscheinlichkeit zusprechen.

Es ist eine verhängnisvolle Selbsttäuschung, der gerade viele Moderne unterliegen, anzunehmen, daß das subjektiv Überzeugende, das vielen solcher „Intuitionen" bei ihrem plötzlichen Auftreten anhaftet und das ihnen den Charakter von „Erleuchtungen" geben kann, ohne weiteres auch ihre objektive Gültigkeit garantiere. Diese kann vielmehr erst durch ruhige kritische Prüfung festgestellt werden.

Es ist anzunehmen, daß für Spengler selbst sein Grundgedanke, die Kulturen als Pflanzen zu betrachten und sie aus der Eigenart besonderer Kulturseelen zu verstehen, in Form einer solchen ihn überzeugenden und beglückenden „Intuition" aufgetreten ist. Darauf deutet auch seine Bemer-

kung, er habe 1911 unter dem Eindruck der Entsendung eines deutschen Kriegsschiffes nach Agadir an der marokkanischen Küste „plötzlich" seine Philosophie entdeckt (Pessimismus? S. 13). Unsere genaue kritische Prüfung hat aber gezeigt, wie viel daran fehlt, in dieser Intuition eine objektiv gültige Erkenntnis zu sehen.

Was er aber schaut als „Urphänomen", als die „lebendige Idee des Werdens", die sich vor dem geistigen Auge unmittelbar entfaltet (S. 169) und sich „in den einzelnen Kulturen symbolisch offenbart" (S. 217), das ist im Grunde nichts anderes als der unvermerkt zu einem metaphysischen Wesen umgedeutete Begriff der Kultur. Es ist jene Verwechslung von Begriff und wirklichem Gegenstand, wie sie sich schon in der Platonischen Ideenlehre findet[1]. Das zeigt sich unter anderem auch ganz deutlich darin, daß Spengler seine kopernikanische Entdeckung im Bereich der Historie auch so formuliert: „Antike und Abendland neben Indien, Babylon, China, Ägypten, dem Arabertum und der Mayakultur" sind als „Einzelwelten des Werdens" „wechselnde Erscheinungen und Ausdrücke des einen, in der Mitte ruhenden Lebens". Also: die Kulturen, die allein in ihrer konkreten Gestaltung das Wirkliche sind, aber alle dem Begriff des Lebens untergeordnet werden können, werden selbst zu bloßen Erscheinungen des Lebens gemacht, das selbst zum Rang einer metaphysischen Wirklichkeit erhoben wird (vgl. Nelson, Spuk 71 f.).

[1] Vgl. oben S. 58 f., wo wir zeigten, daß für Spengler unter der Hand Ideen (also zeitlose, unwirkliche Gedankeninhalte) zu wirklichen, ja persönlichen Wesen werden.

Wir können also nur subjektive Willkür darin sehen, wenn Spengler unter Berufung auf seine geheimnisvolle und unfehlbare „Intuition", seinen „astrologischen Weltaspekt"[1], es unternimmt, die geschichtlichen Ereignisse in „zufällige" und somit bedeutungslose und in schicksalhaft notwendige und somit bedeutsame zu scheiden. Er erklärt: „Was Schicksal, was Zufall ist", darüber entscheidet „nur Erlebnis und Intuition"; es kann nur denen deutlich werden, „die zur Einsicht berufen sind" (S. 191). „Dem Denker bleibt es unzugänglich" (S. 143; vgl. 152, 162).

Damit hat er nun ein bequemes, stets zu Gebote stehendes Mittel, die geschichtlichen Ereignisse, die in den von ihm behaupteten typischen Verlauf nicht hineinpassen, als „zufällig" und somit bedeutungslos beiseitezuschieben. Vor dem prüfenden Verstand darüber Rechenschaft abzulegen und Kennzeichen jener Unterscheidung anzugeben, hat der Intuitionsphilosoph nicht nötig.

7. Die einseitige Beurteilung des „Verstandes" bei Spengler

Es ist nicht verwunderlich, daß Spengler, wie er tatsächlich Bergson in seiner Schätzung der Intuition sich anschließt, so auch dessen einseitige Charakteristik des „Verstandes" übernimmt. Entspricht es ja doch einer weitver-

[1] S. 195. Er wird also gekennzeichnet: „Überall, wo der verinnerlichte Blick sich vom Sinnlich-Gewordenen löst und, der Vision sich nähernd, die Umwelt durchdringt, Urphänomene statt

breiteten Zeitmode, den Verstand geringzuschätzen, ja zu schmähen. So sagt auch Spengler ihm nach: „Der Verstand, der Begriff tötet, indem er erkennt." Er macht das Erkannte zum starren Gegenstand, der sich messen und teilen läßt. „Das Anschauen beseelt" (S. 147).

Wäre das richtig, so wäre sowohl der Verstand, d. h. das Vermögen zu „denken" (wie auch die Anschauung), untauglich zum Erkennen. Denn der Sinn des Denkens ist, wie wir bereits betonten, die Gegenstände nicht irgendwie zu verändern — und „erstarren machen" und „töten" wäre doch Veränderung! —, sondern sie aufzufassen, wie sie ihrer eigenen Natur nach sind, gleichsam sich ihnen getreulich anzuschmiegen, ihr reiner Spiegel zu sein.

Ob dem Denken immer die Erreichung dieses Zieles gelingt, ist natürlich eine andere Frage. Jeder Irrtum bedeutet ein Verfehlen desselben. Sein Wesen besteht nämlich darin, daß das Denken den Gegenstand anders bestimmt, als er „an sich" ist.

Wie konnte aber wohl dies Vorurteil, daß der Verstand bzw. der Begriff „starr mache", „töte", entstehen und sich ungehemmt ausbreiten? Das ist wohl begründet in den sogenannten obersten Denkgesetzen der Identität und des Widerspruchs, deren symbolischer Ausdruck lautet: A = A und A nicht = Non-A. Das heißt: wenn ich mit einem Wort, z. B. dem Ausdruck „Erkennen", eine bestimmte Bedeutung (z. B.

Objekte auf sich wirken fühlt, tritt der große historische, der außer- und übernatürliche Aspekt ein (S. 194; vgl. Nelson, Spuk 63 f.).

die Auffassung eines Gegenstandes) verbinde, so muß ich beim Denken und Sprechen diese Bedeutung festhalten und darf nicht unvermerkt eine andere Bedeutung (non A; in unserem Falle z. B. das — dichterische — Erzeugen eines Gegenstands) mit dem Wort verbinden, wenn anders ich richtig denken will. Insofern stellt sich für das Denken — besonders das wissenschaftliche — vielfach das Bedürfnis heraus, die Wortbedeutungen, d. h. die „Begriffe", bestimmt festzulegen, sie zu „definieren". Damit ist übrigens schon gesagt, daß das Denken „weder stets nur Denken durch Begriffe, noch stets ein Denken von Begriffen ist"[1].

Das Denken ist von Haus aus und in seiner allgemeinsten Bedeutung (wie wir bereits S. 126 sahen) ein Hinzielen auf Objekte, ein Bezeichnen und „Meinen" derselben vermittelst der Worte, die man insofern als Zeichen der Objekte auffassen kann. Die alltägliche Erfahrung beweist, daß wir massenhaft die Objekte richtig bezeichnen, also sachgemäß denken, ohne die Wortbedeutungen, die Begriffe, definieren zu können. Insofern kann man von einem Denken reden, das sich nicht „durch Begriffe" vollzieht, also von einem begriffslosen Denken.

Was geschieht aber, wenn wir in einer Definition den Begriff bestimmt und eindeutig festlegen? Wir geben dabei die Bedingungen an, die notwendig und hinreichend sind, um die Beziehung der Worte auf die betreffenden Objekte oder Objektgruppen zweifelsfrei zu fixieren. „Diese Bedingungen nennt man im einzelnen die Merkmale des Begriffs

[1] O. Külpe a. a. O. 50.

und entnimmt sie zweckmäßigerweise insofern am Objekt selbst, als man wesentliche und charakteristische Beschaffenheiten desselben herausgreift und dazu verwendet [1]."

Wenn man z. B. den Menschen definiert als ein vernünftiges Lebewesen, so ist durch Betonung der charakteristischen Objekt-Eigenschaft „vernünftig" der Kreis der Objekte, auf die streng genommen das Wort „Mensch" anzuwenden wäre, enger umschrieben, als es dem allgemeinen Sprachgebrauch entspricht; denn danach würden weder kleine Kinder, in denen die Vernunft „noch nicht erwacht" ist, noch Idioten und Verblödete zu den „Menschen" zu rechnen sein.

Versucht man eine zutreffendere Definition zu geben, so wird das durchaus nicht ohne weiteres gelingen. Und doch verwenden wir das Wort „Mensch" im praktischen Leben sinngemäß. Dies Beispiel zeigt ebenfalls, daß das Denken (als ein Benennen) sich unmittelbar auf die Objekte beziehen kann und daß es nicht an Begriffe gebunden ist. Versuchen wir diese aber selbst zu definieren, so findet eine grundsätzliche Änderung in der Richtung unserer Aufmerksamkeit, unseres „Meinens", statt. Wir sind dann nicht auf die *Objekte* gerichtet (was das uns Natürliche und Geläufige ist), sondern auf die *Begriffe* selbst. Beim Definieren (und ebenso bei anderen logischen Feststellungen) findet also nicht ein Denken *von Objekten*, sondern ein Denken *von Begriffen* statt.

All diese Erwägungen lassen aber deutlich erkennen, daß „Begriffe" und „Objekte" scharf auseinanderzuhalten sind. Wenn wir auch bei der Begriffsdefinition wesentliche und

[1] Külpe a. a. O.

charakteristische Beschaffenheiten der Objekte wählen, um sie als Merkmale der Begriffe zu verwenden, so liegt doch auf der Hand, daß „Begriffe“ und „Objekte“ eine Zweiheit bleiben, daß ferner der Begriffsinhalt (d. h. die Gesamtheit der Merkmale) wohl nie den Objektsinhalt (die Gesamtheit der Beschaffenheiten) erschöpft, denn es genügt oft eine einzige charakteristische Beschaffenheit, um die richtige Anwendung des Wortes auf das betreffende Objekt zu sichern [1]. Vor allem aber tritt bei dieser Besinnung auf das Wesen des Denkens und der Begriffe unwidersprechlich hervor, daß das Denken und die Begriffe die Gegenstände selbst in keiner Weise ändern, also auch nicht „erstarren machen“ oder „töten“. Den Gegenständen bleibt es gleichgültig, ob wir sie denken und ob oder wie wir unsere Begriffe definieren. Man mag immerhin das Definieren der Begriffe selbst als ein „Fixieren“, ein „Starrmachen“ bezeichnen, aber dies betrifft die Begriffe und nicht die Objekte. Dadurch, daß ich etwa den Begriff des „Lebens“ oder des „Flusses“ definiere, wird weder irgendein Lebewesen getötet, noch wird deshalb ein Fluß im Eise erstarren.

Man möge verzeihen, daß wir zu drastischen Beispielen greifen. Aber starke Mittel sind schon am Platze, wenn es gilt, die törichte Verunglimpfung des Denkens, der „Begriffe“ und des „Verstandes“ abzuwehren, die heute im Schwange ist und zu deren Wortführer sich leider auch Spengler macht.

[1] Z. B. für die Anwendung des Wortes „Kreis“ auf eine krumme Linie genügt die eine Beschaffenheit, daß alle ihre Teile gleich weit von dem Mittelpunkt entfernt sind.

Tatsächlich bedient auch er sich auf Schritt und Tritt seines Verstandes und seines Denkens. — Auch die von ihm gepriesene „Intuition“ kann, wie wir gesehen haben, dem Begriff des Denkens untergeordnet werden. Ja, Spengler nimmt auch gar keinen Anstand, eine Reihe von Grundbegriffen seiner — angeblich auf „Intuition“ ruhenden — „Morphologie“ mehr oder minder erschöpfend zu definieren[1].

Allerdings versichert uns Spengler: „Jede höhere Sprache hat eine Anzahl Worte, die von einem tiefen Geheimnis umgeben sind: Geschick, Verhängnis, Zufall, Fügung, Bestimmung. Keine Hypothese, keine Wissenschaft kann ja an das rühren, was man fühlt, wenn man sich in den Sinn und Klang dieser Worte versenkt. Es sind Symbole, nicht Begriffe“ (S. 164).

Solche dunklen, feierlich klingenden Aussprüche, die bei Spengler nicht selten sich finden, sind zwar geeignet, unreifen Lesern gewaltig zu imponieren, aber einer nüchtern kritischen Prüfung unterzogen, die mehr auf den Sinn als auf den Klang der Worte achtet, halten sie nicht stand.

Jedes Wort muß auf irgend etwas Objektives sich beziehen, sonst hätte es keine Bedeutung, wäre ein sinnloses Klanggebilde wie abracadabra. Es kann sein, daß dieses Gegenständliche

---

[1] Vgl. z. B. 78 f. 142 ff. 137 147 156 f. 172 203 230 275 284 und sonst. Es ist übrigens eine haltlose Behauptung, wenn Spengler gelegentlich erklärt, nur Quantitatives könne „begrifflich zugänglich gemacht werden“. Man denke nur an psychologische Begriffe wie Gefühl, Willensakt, die durchaus nichts Quantitatives bezeichnen.

starke Gefühle etwa des Geheimnisvollen, Unheimlichen, Schauerlichen in uns auslöst. Aber das ist kein prinzipieller Hinderungsgrund, sich darauf zu besinnen, welches Objekt oder welcher Objektkreis durch das Wort gemeint ist. Das mag in vielen Fällen schwierig sein, mag auch gerade durch Gefühlserregung erschwert werden, aber das alles darf von dieser Aufgabe der Klarstellung des Begriffs nicht abschrecken. Nur durch eine solche wird sich auch entscheiden lassen, ob die Objekte, auf die sich die Worte beziehen, wirkliche oder nur eingebildete sind. Spengler hat sich vielfach diese Klarstellung geschenkt — zum Schaden seines Werkes. Er teilt die Schwäche vieler Modernen, mehr Beachtung dem Klang und der Gefühlswirkung der Worte zu schenken als ihrem Sinn. Nur so erklären sich Sätze wie der, mit dem die oben mitgeteilte Stelle effektvoll schließt: diese Worte sind „Symbole, nicht Begriffe".

Jedes griechische Wörterbuch belehrt uns darüber, daß Symbol (*σύμβολον*) „Zeichen" bedeutet. Alle Worte als Zeichen von Objekten sind insofern Symbole, nicht nur die von Spengler genannten, wenig klaren und darum einer Definition besonders bedürftigen, wie „Geschick, Verhängnis" usw.

Besteht aber der „Begriff" lediglich in der Fixierung des Anwendungsbereichs des Zeichens, so muß sich für jedes Symbol ein Begriff angeben lassen, d. h. es muß sich sagen lassen, was es eigentlich bedeutet. Angesichts dieses Sachverhalts erscheint der Machtspruch, gewisse Worte seien „Symbole, nicht Begriffe" als eine haltlose, irreführende Phrase.

Wenn wir so die Notwendigkeit kritischen Verstandesgebrauchs und klaren, nüchternen Denkens für Wissenschaft

und Philosophie betonen, so wollen wir damit durchaus nicht behaupten, daß der Verstand die oberste und darum leitende Kraft im Menschen sein müsse oder könne. Gerade daß man in dieser Weise den Verstand und die Wissenschaft überschätzte, daß man ihnen Leistungen zutraute, die sie ihrem Wesen nach nicht zustande bringen konnten, hat viel dazu beigetragen, daß die einstige Überschätzung jetzt in eine ebenso unberechtigte Unterschätzung und Enttäuschung umgeschlagen ist.

Der Verstand bleibt für die theoretische Erkenntnis der Wirklichkeit unentbehrlich, aber welche letzten Ziele wir uns zu setzen, welchen Sinn wir unserem Leben zu geben haben, das kann uns nie der Verstand, das muß uns unser Herz, unser Gewissen sagen, d. h. das Vermögen der Wertschätzungen. Davon soll im nächsten Abschnitt die Rede sein.

Dritter Abschnitt

Spengler als Ethiker

Erstes Kapitel

Darstellung der ethischen Ansichten Spenglers

1. Die Richtung auf praktische Wirkung bei Spengler

Spenglers Voraussage, daß unsere Kultur dem Untergang entgegengehe, ruht auf seinem Grundgedanken, daß das Schicksal der Kulturen in seinen wesentlichen Zügen vorausberechenbar sei (S. 55).

Dieser Grundgedanke ist herausgeboren aus seiner rein theoretischen, und zwar speziell naturwissenschaftlichen Einstellung zum Phänomen der Kulturen. Er tritt ihnen als Beobachter gegenüber mit der ihm selbstverständlichen Voraussetzung, daß ihr jugendfrisches Aufblühen, wie ihr Reifen und Altern determiniert sei, und daß menschliches Wollen daran nichts ändern könne.

Aber trotz dieser theoretischen Haltung, ja gerade durch sie, will er entscheidend auf die praktischen Entschließungen und das Handeln seiner Zeitgenossen wirken.

Er ist überzeugt, daß der Grundgedanke seines Werkes geeignet sei: die Lebensanschauung derjenigen durchaus zu

ändern, die ihn völlig begriffen und ihn sich innerlich zu eigen gemacht hätten (S. 55). Und er erwünscht und erstrebt diese Änderung. Er schätzt an den Philosophen vor allem die Fähigkeit praktisch zu wirken: ein Philosoph, der nicht auch die Wirklichkeit ergreife und beherrsche, werde niemals ersten Ranges sein (S. 58). Die Vorsokratiker seien Kaufleute und Politiker großen Stils gewesen; Plato habe unter Lebensgefahr in Syrakus seine politischen Gedanken verwirklichen wollen. Allen Philosophen der jüngsten Vergangenheit fehle der entscheidende Rang im wirklichen Leben. „Keiner von ihnen hat in die hohe Politik, in die Entwicklung der modernen Technik, des Verkehrs, der Volkswirtschaft, in irgendeine Art von großer Wirklichkeit auch nur mit einer Tat, einem mächtigen Gedanken entscheidend eingegriffen. Keiner zählt in der Mathematik, der Physik, der Staatswissenschaft im geringsten mit, wie es noch mit Kant der Fall war" (S. 59). Heute stecke in manchen Erfindern, Diplomaten und Finanzmännern ein besserer Philosoph als in allen denen, die „das platte Handwerk der experimentellen Philosophie" treiben (S. 62).

Trotz dieser Schätzung der praktischen Wirksamkeit der Philosophen betont Spengler doch in Übereinstimmung mit seiner theoretisch-naturwissenschaftlichen Gesamteinstellung, daß Theorien moralischen Inhalts immer auf die lebendige Erscheinung alles Menschlichen ohne Einfluß seien. Eine Ethik als Lehrmeinung vortragen heiße das Wesen der Ethik mißverstehen; sie bilde nicht, sie sei nur Ausdruck einer organisch gewachsenen Bildung; sie sei nicht Vorbild und Ziel, sondern Form und Art des sich entwickelnden Seins (S. 484).

Diese Lehre, daß alles Denken, alle Theorie gegenüber dem „Leben" völlig wirkungslos bleibe, hat Spengler im zweiten Bande mit äußerster Schroffheit herausgearbeitet. „Der eigentlich lebendige Mensch, der Bauer und Krieger, der Staatsmann, Heerführer, Weltmann, Kaufmann, jeder, der reich werden, befehlen, herrschen, kämpfen, wagen will, der Organisator und Unternehmer, der Abenteurer, Fechter und Spieler, ist durch eine ganze Welt von dem ‚geistigen' Menschen getrennt, dem Heiligen, Priester, Gelehrten, Idealisten und Ideologen" (II 20 f.).

Nur der Tätige sei der „ganze" Mensch, im Betrachtenden suche ein Organ ohne und gegen den Leib zu wirken. Um so schlimmer, wenn er auch die Wirklichkeit meistern wolle. Dann erhielten wir ethisch-politisch-soziale Verbesserungsvorschläge, die „sämtlich ganz unwiderleglich bewiesen, wie es sein sollte", die aber am Leben selbst nicht das geringste änderten, selbst wenn sie mit der vollen Autorität einer Religion oder eines berühmten Namens aufträten. „Alle Weltverbesserer, Priester und Philosophen sind einig in der Meinung, daß das Leben eine Angelegenheit des schärfsten Nachdenkens sei, aber das Leben der Welt geht seine eigenen Wege und kümmert sich nicht um das, was von ihm gedacht wird." „Denn nur der Handelnde, der Mensch des Schicksals, lebt letzten Endes in der wirklichen Welt, der Welt der politischen, kriegerischen und wirtschaftlichen Entscheidungen, in der Begriffe und Systeme nicht mitzählen. Hier ist ein guter Hieb mehr wert als ein guter Schluß, und es liegt Sinn in der Verachtung, mit welcher der Soldat und Staatsmann zu allen Zeiten auf

die Tintenkleckser und Bücherwürmer herabgesehen hat, die der Meinung waren, daß die Weltgeschichte um des Geistes, der Wissenschaft oder gar der Kunst willen da sei."

Spengler versteigt sich schließlich zu der Behauptung: „In der wirklichen Geschichte ist Archimedes mit all seinen wissenschaftlichen Entdeckungen vielleicht (!) weniger wirksam gewesen als jener Soldat, der ihn bei der Erstürmung von Syrakus erschlug" (II 21 f.).

Spengler vergißt dabei ganz, daß doch die naturwissenschaftlichen Entdeckungen das „wirkliche" Leben sehr weitgehend umgestaltet haben und daß die Gedanken von Weltverbesserern doch gelegentlich recht mächtige Wirkungen verursacht haben, man braucht nur z. B. an Karl Marx zu denken.

Spengler selbst — von dem Taten in der „wirklichen Welt der politischen, kriegerischen und wirtschaftlichen Entscheidungen" bisher nicht bekannt geworden sind — dürfte doch völlig zu den theoretischen Menschen zählen, den Gelehrten und Philosophen. Aber es lebt in ihm augenscheinlich eine starke Sehnsucht nach praktischer Wirksamkeit und eine ästhetische Bewunderung des machtvoll Handelnden (ähnlich wie sie in Nietzsches Wohlgefallen an der „blonden Bestie" sich verrät).

Diese innere Zwiespältigkeit nun verführt ihn, den theoretischen Menschen, zu einer geradezu masochistisch anmutenden Selbstgeißelung. Er „spottet seiner selbst und weiß nicht wie".

2. Spenglers Gedanke der „Morphologie der Moralen"

In Spenglers Hauptabsicht, eine Morphologie der Kulturen zu schaffen, ist als Teilaufgabe enthalten eine „Morphologie der Moralen", jenseits von Gut und Böse, zu schaffen. Nietzsche, der als erster eine Ahnung von dieser Aufgabe gehabt habe, sei von Objektivität weit entfernt geblieben. Er sei über Geschmacks-, bestenfalls über Nützlichkeitswertungen gegenüber der antiken, indischen und Renaissancemoral nicht hinausgekommen (S. 428).

Für Spengler hat — was seiner Grundanschauung völlig entspricht — jede einzelne Kultur als einheitliches Wesen höherer Ordnung ihre eigene moralische Fassung. Es gibt für ihn soviel Moralen, als es Kulturen gibt. Jedes sittlich zu wertende Verhalten eines Kulturmenschen hat wie jede seiner Lebensäußerungen eine Beschaffenheit, die im Unbewußten wurzelt und die den Stil einer bestimmten Kultur erkennen läßt. Der einzelne kann moralisch oder antimoralisch handeln, aber für „gut" und „schlecht" hat jede Kultur ihren eigenen ethischen Maßstab, dessen Gültigkeit mit ihr beginnt und endet. „Es gibt keine allgemein menschliche Ethik" (S. 471).

3. Der aktive Charakter der abendländischen Moral

Für die Moral unserer abendländischen Kultur — und nur für diese — scheint ihm kennzeichnend die Vorstellung der Menschheit als eines tätigen, kämpfenden, fortschreitenden

Ganzen. Es entspricht dies dem im höchsten Grade aktiven Lebensgefühl der faustischen Kultur, während dem mehr passiven Lebensgefühl der Antike die Menschheit als stationäre Masse erscheint. Aktivität, Entschlossenheit, Selbstbehauptung, Überwindung von Widerständen sind charakteristisch für die abendländische Seele. „Der Kampf gegen die Eindrücke des Augenblicks, der Vordergründe des Lebens, des Nahen, Greifbaren, Euklidischen, die Durchsetzung dessen, was Allgemeinheit und Dauer hat, was Vergangenheit und Zukunft seelisch aneinanderknüpft, ist der Inhalt aller faustischen Imperativen von den frühesten Tagen der Gotik, der Dombauten und Kreuzzüge, bis zu Kant und Napoleon und weit darüber hinaus zu den ungeheueren Macht- und Willensäußerungen unserer Waffen, unserer Verkehrsmittel und unserer Technik. Das Carpe diem [Genieße das Heute!], der antike Standpunkt, ist der vollkommene Widerspruch gegen das, was Goethe, Kant, Pascal, was die Kirche wie das Freidenkertum als allein wertvoll empfanden, das tätige Sein" (S. 429).

Weil wir instinktiv, ja notwendig die konsequente Entfaltung innerer Möglichkeiten durch tätiges Streben schätzen, so ist der Grundanspruch aller ethischen Systeme der abendländischen Kultur, daß der Mensch „Charakter" habe, daß er den Charakter im Strome der Welt bilde. Dagegen entspricht es dem passiv-statischen Weltgefühl der Antike, daß in ihr die Grundschätzung der „Geste" gilt. An der Stelle unseres Begriffs der „Persönlichkeit" steht dort der Begriff *πρόσωπον* oder persona, das bedeutet Maske (wie sie von den Schauspielern getragen wurde), Rolle. Im spätgriechisch-

römischen Sprachgebrauch bezeichnet man so die „öffentliche" Erscheinung und damit den eigentlichen Wesenskern des antiken Menschen. Darin verrät sich der apollinische Stil des Lebens. Es handelt sich in ihm um eine jederzeit geschlossene Haltung und strengste Anpassung an ein sozusagen plastisches Seelenideal. Darum spielt auch nur in der antiken Ethik der Begriff Schönheit eine Rolle (S. 431).

Schon daß wir als selbstverständlich die Frage aufwerfen, was wir werten, erstreben, tun sollen, ist ein Symptom ausschließlich des abendländischen Weltgefühls. Daß alle hier etwas von dem andern fordern, daß sie befehlen, Gehorsam verlangen, das erst heißt uns Moral. Der Glaube daran und an das Recht dazu ist uns selbstverständlich und unerschütterlich. In der faustischen Moral ist so alles Richtung, Machtanspruch, gewollte Wirkung in die Ferne. „In diesem Punkte sind Luther und Nietzsche, Päpste und Darwinisten, Sozialisten und Jesuiten einander völlig gleich. Ihre Moral tritt mit dem Anspruch auf allgemeine und dauernde Gültigkeit auf. Das gehört zu den Notwendigkeiten faustischen Seins. Wer anders denkt, fühlt, will, ist schlecht, abtrünnig, ein Feind. Man bekämpft ihn ohne Gnade. Der Mensch soll. Der Staat soll. Die Gesellschaft soll. Diese Form der Moral ist uns selbstverständlich; sie repräsentiert uns den eigentlichen und einzigen Sinn aller Moral. Aber das ist ja weder in Indien noch in Hellas so gewesen. Buddha gab ein freies Vorbild, Epikur erteilte einen guten Rat. Auch das sind Grundformen hoher — statischer, willensfreier — Moralen" (S. 465 f.).

Nennt man nun dasjenige Weltgefühl, das die eigene Meinung im Namen aller verfolgt, „Sozialismus" (ethisch, nicht wirtschaftlich verstanden), so sind wir faustische Menschen alle Sozialisten, ob wir es wissen und wollen oder nicht. Selbst der leidenschaftlichste Gegner aller „Herdenmoral" Nietzsche beschränkt seinen Eifer nicht auf sich selbst, er denkt nur an „die Menschheit". Einem Epikur dagegen war es herzlich gleichgültig, was die anderen meinten und taten. An eine Umgestaltung der Menschheit hat er keinen Gedanken verschwendet. „Er und seine Freunde waren zufrieden, daß sie so und nicht anders waren." Das antike Lebensideal war die Interesselosigkeit (ἀπάθεια) am Lauf der Welt, während die Beherrschung des Weltlaufs gerade den ganzen Lebensinhalt des faustischen Menschen bildet.

Der Imperativ als Form der Moral ist faustisch und nur faustisch. Darum ist ihm auch der „Fortschritt" Grundgestalt seines Daseins. Wer den Fortschritt bekämpft oder für eine Umkehr agitiert, meint damit doch selbst eine Weiterentwicklung, einen „Fortschritt".

Daß Schopenhauer und Nietzsche die ganze Welt als „Wille" fühlen, nämlich als Bewegung, Kraft, Richtung, gibt zutreffend das faustische Grundgefühl wieder, und darin ist bereits unsere ganze Ethik enthalten. Ob Schopenhauer den Willen — theoretisch — verneint, Nietzsche ihn bejaht, das sind Temperamentsverschiedenheiten, die an der Oberfläche liegen.

Aber eben dieser Wille, der Wille zur Macht, ist intolerant. Alles Faustische will Alleinherrschaft, während für das

apollinische Weltgefühl die Toleranz selbstverständlich ist. Dem antiken Menschen ist eben die Welt ein Nebeneinander vieler Einzeldinge, dem faustischen *ein* grenzenloser Seelenraum, ein Raum als Spannung.

Jede „Bewegung" innerhalb der abendländischen Kultur will „siegen"; jede antike „Haltung" will nur „da sein" und kümmert sich wenig um die anderen. Der Sinn des antiken Ethos ist nämlich kein Tun, sondern eine Haltung, Leidenschaftlosigkeit, Bedürfnislosigkeit, ein passiver Heroismus, der dem Leben Größe im Dulden gibt: das zeigt besonders die *stoische* Ethik.

Aber auch die Moral *Jesu* ist ein passiv-geistiges, aus dem „magischen" (d. h. arabischen) Weltgefühl heraus als heilkräftig empfohlenes Verhalten, dessen Kenntnis als eine besondere Gnade verliehen wird.

Im Beginn der faustischen Kultur, in der gotischen Frühzeit wurde diese — passive — Moral innerlich in eine aktive, befehlende umgeprägt. Die imperativische Moral stammt nicht aus dem Christentum, sondern aus der abendländischen Kulturseele. Nicht das Christentum hat den faustischen Menschen, vielmehr hat er das Christentum (das ja aus einer anderen Kulturseele stammt) umgeformt. Der Wille zur Macht, auch im Moralischen, die Leidenschaft, die eigene Moral zur allgemeinen zu erheben, sie der Menschheit aufzuzwingen, ist tiefste Eigenart des faustischen Menschen (S. 461 f.).

So ist nach Spengler das *Problem der Willensfreiheit* mit der uns gewohnten Wucht und Energie nur von dem faustischen Menschen erlebt und durchdacht worden.

Es bekundet sich darin seine ganze metaphysische Leidenschaft nach dem Grenzenlosen, nach Überwindung alles Nur-Sinnlichen, nach Verneinung aller Schranken seines Machtgefühls. „Der freie Wille als ‚Form der inneren Anschauung‘[1], mit Kant zu reden, steht in einer tiefen Beziehung zur Einsamkeit des faustischen Ich, zum Monologischen seines Daseins und seiner gesamten künstlerischen Äußerungen, wovon die apollinische (griechische) Seele nichts besitzt“ (S. 486).

4. Unsere Moral als Zivilisationsmoral

Moral, so darf endlich gesagt werden, ist das — begriffene, bewußtgemachte, formulierte Gefühl der Seele vom Schicksal, innerlichste Deutung der eigenen Existenz. Jedes erwachende Seelentum, und darum jede Kultur gibt dem Leben einen Sinn. Kultur und die Welt jeder Kultur als Ausdruck der Seele ist deren Antwort auf die Frage nach dem Sinn ihres Seins.

Die antike Seele nun empfand ihr Schicksal als Moira, d. h. als ein blindes, nur den Augenblick erfüllendes Ungefähr ohne Beziehung zum übrigen Dasein. Der faustischen Seele gilt das Schicksal als Fügung. Die Seele fühlt sich

[1] Hier ist freilich zu beachten, daß Kant lediglich die Zeit als Form der inneren Anschauung bezeichnet und nie diesen Ausdruck auf den freien Willen angewendet hat. Dieser gilt ihm vielmehr als etwas, was die naturwissenschaftlich-psychologische Betrachtung nie erfassen kann, was darum nicht zum Bereich der Erscheinungen, sondern des Intelligiblen, des nur Denkbaren gehört. Mit der „Einsamkeit“ des Ich hat das nichts zu tun.

hier vor Entscheidungen gestellt, und sie antwortet durch eine sittliche Lebensgestaltung, deren Elemente Tat, Person, Wollen sind, die sich nicht auf die Gebärde des Augenblicks, sondern auf das Leben als Ganzes bezieht (S. 470).

So gehört jede „Ethik" (ein Wort, das Spengler gleichbedeutend mit „Moral" gebraucht, während es doch eigentlich die Wissenschaft von der Moral bedeutet) als Ausdruck der Kulturseele in die Nachbarschaft der großen Künste. „Sie ist ganz Form, ganz Ausdruck und Symbol und kann ihrem innersten Wesen nach nie erschöpfend in Begriffen ausgesprochen, am wenigsten in ein System gebracht werden." Das Bedeutendste aller Ethik liegt im Unbewußten. „Sie offenbart sich in den schlichtesten Lebensäußerungen, in den unmittelbarsten philosophischen Intuitionen, in der Erscheinung großer, für ihre Kultur bezeichnender Menschen, im tragischen Stil, selbst im Ornament" (S. 470).

Die Moral einer wirklichen „Kultur"periode trägt einen durchaus anderen Charakter als die im Zeitalter der „Zivilisation". Dort herrscht die instinktive Moral, sofern man einfach vor sich hin lebt, natürlich, selbstverständlich, wahllos. Mag diese Moral sich in tausend umstrittene Formeln verkleiden: sie selbst wird nicht bestritten, weil man sie hat. Anders, wenn das Leben ermüdet, wenn man — auf dem künstlichen Boden großer Städte, die jetzt geistige Welten für sich sind — eine Theorie braucht, um es zweckmäßig in Szene zu setzen. Jetzt wird das Leben Objekt der Betrachtung, und die Moral wird zum Problem. „Kulturmoral ist die Moral, welche man hat, zivilisierte die, welche man sucht:

die eine ist zu tief, um auf logischem Wege erschöpft zu werden, die andere ist eine Funktion der Logik" (S. 490).

Ist die Moral wie alle anderen Kulturgebiete determiniert durch die Kulturseele und ihren jeweiligen Entwicklungsstand, so ergeben sich für unsere Moral nach Spengler schwerwiegende Folgen aus der Tatsache, daß unsere abendländische Kultur sich im Zustand des Alterns, des Verfalls befindet. Dadurch fällt auf all unser Streben und Wollen in Schatten der Resignation, ja des Pessimismus.

Spengler bringt dies auch deutlich zum Ausdruck. Versagt ist uns hohe künstlerische und metaphysische Produktion, unsere Wirksamkeit ist rein extensiv, unser Zeitalter ist ein irreligiöses, „ist eine Zeit des Niedergangs". Freilich, wir haben uns diese Zeit nicht gewählt. „Wir können es nicht ändern, daß wir als Menschen des beginnenden Winters der vollen Zivilisation und nicht auf der Sonnenhöhe einer reifen Kultur zur Zeit des Phidias oder Mozart geboren sind. Es hängt alles davon ab, daß man sich diese Lage, dies Schicksal, klarmacht und begreift, daß man sich darüber belügen, aber nicht hinwegsetzen kann. Wer sich dies nicht eingesteht, zählt unter den Menschen seiner Generation nicht mit. Er bleibt ein Narr, ein Scharlatan oder ein Pedant" (S. 62).

Machen wir uns also keine Illusionen —: unser Zeitalter ist gekennzeichnet durch die „Heraufkunft des Nihilismus", wie es Nietzsche treffend genannt hat. Diese Erscheinung bleibt keiner der großen Kulturen fremd; sie gehört mit innerster Notwendigkeit zu ihrem Greisenalter. Sokrates

war Nihilist; Buddha war es; bei uns zeigen Schopenhauer, Hebbel, Wagner, Nietzsche, Ibsen, Strindberg nihilistische Züge. Es handelt sich dabei nicht um äußerlich Greifbares, sondern um die Tiefe, um den inneren Tod einer Kulturseele, die ihre Möglichkeiten verwirklicht hat (S. 487 f.).

„Von Rousseau an gibt es für den faustischen Menschen nichts mehr zu hoffen. Hier ist etwas zu Ende. Die nordische Seele hat ihre inneren Möglichkeiten erschöpft, und es blieb nur noch der dynamische Sturm und Drang, wie er sich in welthistorischen Zukunftsvisionen äußert, die mit Jahrtausenden messen, der Trieb, die schöpferische Leidenschaft, eine geistige Daseinsform ohne Inhalt" (S. 570). So richtet sich zwar die gesamte Geistigkeit der westeuropäischen Zivilisation auf eine religiöse, künstlerische, philosophische Zukunft, „ein immaterielles Ziel, ein drittes Reich", aber in der tiefsten Tiefe will ein dumpfes Gefühl nicht schweigen, daß diese ganze Wirksamkeit Schein, die verzweifelte Selbsttäuschung einer innerlich erschöpften Kulturseele sei.

5. Spenglers Ansicht über die uns möglichen sittlichen Aufgaben

Aus dieser pessimistischen Überzeugung folgert aber Spengler nicht, daß wir überhaupt alles Streben und Wollen einstellen müßten. Das wäre ja auch eine psychologische Unmöglichkeit. Welcher Mensch könnte leben „ohne Ziele und Hoffnungen"?

Ihm ergibt sich vielmehr lediglich, daß die Ziele, die

wir uns mit Aussicht auf Erfolg setzen können, auf einem ganz eng begrenzten Gebiet liegen, daß also eine vernünftige Wahl in ihren Entscheidungen sehr eingeschränkt ist. Es steht uns nicht mehr frei, nach unserer Neigung dieses oder jenes in Angriff zu nehmen und zu verwirklichen, sondern „das Notwendige oder nichts“ (S. 55). Zeichen nüchternen Wirklichkeitssinns ist es, dies „Notwendige“ als sittlich gut zu empfehlen. Man mag das bedauern oder tadeln, aber man kann es nicht ändern. Auch bei den Kulturseelen gehört zur Geburt der Tod, zur Jugend das Alter, zum Leben überhaupt seine besondere Gestalt und die vorbestimmten Grenzen seiner Dauer. Dies Zeitalter, in dem wir leben, ist eben nicht mehr ein solches echter Kultur, sondern die Greisenzeit bloßer Zivilisation. Man kann dies beklagen und man mag in einer pessimistischen Lyrik oder Philosophie diesem Pessimismus Ausdruck geben, aber man kann es nicht ändern.

Spengler sieht den Einwand voraus, daß ein solcher Ausblick auf die Zukunft, der weitgehende Hoffnungen als nichtig erscheinen läßt, „lebensfeindlich“ sei und für viele ein Verhängnis werden würde, wenn er aus einer bloßen Theorie eine praktische Weltanschauung würde.

Er entgegnet, daß seine Lehre vielmehr eine „Wohltat für die kommende Generation“ sei, indem sie enthülle, was möglich und also sittlich notwendig sei und was nicht zu den inneren Möglichkeiten der Zeit gehöre. Wir müssen uns klar darüber werden, daß wir Menschen einer bloßen Zivilisation sind, nicht solche der Gotik oder des Rokoko. Wir haben mit den harten und kalten Tatsachen eines „späten“ Lebens zu rechnen. Von

einer großen Malerei und Musik kann bei uns nicht mehr die Rede sein, unsere architektonische Schaffenskraft ist seit hundert Jahren erschöpft. Nur extensive Möglichkeiten sind uns geblieben.

Es wird aber kein Nachteil daraus erwachsen, wenn eine tüchtige und von unbegrenzten Hoffnungen geschwellte Generation beizeiten erfährt, daß ein Teil dieser Hoffnungen zu Fehlschlägen führen muß. Für einzelne freilich kann es tragisch ausgehen, wenn sich ihrer in den entscheidenden Jahren die Gewißheit bemächtigt, daß im Bereiche der Architektur, des Dramas, der Malerei für sie nichts mehr zu leisten und zu erobern ist. „Mögen sie zugrunde gehen." „Was liegt an denen, die es vorziehen, wenn man vor einer erschöpften Erzgrube ihnen sagt: Hier wird morgen eine neue Ader angeschlagen werden — wie es die augenblickliche Kunst mit ihren durch und durch unwahren Stilbildungen tut — statt sie auf das reiche Tonlager zu verweisen, das unerschlossen daneben liegt?" (S. 57).

Nicht romantische Sehnsucht und Illusion, sondern stolze Entsagung und nüchterner Wirklichkeitssinn ziemt uns. Man hat bisher eine Unsumme von Geist und Kraft „auf falschen Wegen" verschwendet. Spengler erhebt den hohen Anspruch, durch sein Werk dem heutigen Menschen die Möglichkeit gegeben zu haben, die Lage seines Lebens im Zusammenhang mit der Gesamtkultur zu übersehen und zu prüfen, was er kann und soll. „Wenn unter dem Eindruck dieses Buches sich Menschen der neuen Generation der Technik statt der Lyrik, der Marine statt der Malerei, der Politik statt der

Erkenntniskritik zuwenden, so tun sie, was ich wünsche, und man kann ihnen nichts Besseres wünschen" (S. 57).

Zu diesen Schicksalsaufgaben einer Zivilisationsperiode wie der unseren rechnet Spengler auch den Imperialismus. Denn während der „kultivierte" Mensch seine Energie nach innen richtet, wendet sie der zivilisierte nach außen. Die expansive Tendenz ist sein Verhängnis, das ihn mit dämonischer Gewalt packt, in seinen Dienst zwingt und verbraucht, ob er es will und weiß oder nicht. Für die Gehirnmenschen zivilisierter Perioden gibt es nur extensive Möglichkeiten.

Das Ergebnis dieses Imperialismus sind Weltreiche, die noch Jahrhunderte und Jahrtausende stehen bleiben und aus einer Erobererfaust in die andere übergehen können, aber es sind „tote Körper, amorphe, entseelte Menschenmassen, verbrauchter Stoff einer großen Geschichte" (S. 51).

Von diesen Grundgedanken aus erblickt Spengler in dem englischen Staatsmann Cecil Rhodes den ersten Mann einer neuen Zeit. „Er repräsentiert den politischen Stil einer ferneren, abendländischen, germanischen, insbesondere deutschen Zukunft. Sein Wort ‚Ausdehnung ist alles' enthält in dieser napoleonischen Fassung die eigentlichste Tendenz einer jeden ausgereiften Zivilisation." Unter erfolgreicher Politik verstand er einzig den territorialen und finanziellen Erfolg. Das ist das „Römische" an ihm, dadurch repräsentiert er in noch nie dagewesener Reinheit die westeuropäische Zivilisation. „Nur vor seinen Landkarten konnte er in eine Art dichterischer Ekstase geraten, er, der als Sohn eines puritanischen Pfarrhauses mittellos nach Südafrika gekommen war und ein Riesen-

vermögen als Machtmittel für seine politischen Ziele erworben hatte. Sein Gedanke einer transafrikanischen Bahn vom Kap nach Kairo, sein Entwurf eines südafrikanischen Reiches, seine geistige Gewalt über die Minenmagnaten, eiserne Geldmenschen, die er zwang, ihr Vermögen in den Dienst seiner Ideen zu stellen; seine Hauptstadt Buluwayo, die er, der allmächtige Staatsmann ohne ein definierbares Verhältnis zum Staate, als künftige Residenz in königlichem Maßstabe anlegte, seine Kriege, diplomatischen Aktionen, Straßensysteme, Syndikate, Heere, sein Begriff von der ‚großen Pflicht der Gehirnmenschen gegenüber der Zivilisation' — alles das ist, groß und vornehm, das Vorspiel einer uns noch vorbehaltenen Zukunft, mit der die Geschichte des westeuropäischen Menschen endgültig schließen wird" (S. 53).

An diesem Ausgang läßt sich nichts ändern; man muß dies wollen oder gar nichts; man muß dies Schicksal lieben oder an der Zukunft, am Leben verzweifeln; man muß das Großartige empfinden, das auch in dieser Wirksamkeit höchster Intelligenzen, dieser Energie und Disziplin metallharter Naturen, diesem Kampf mit den kältesten, abstraktesten Mitteln liegt. Man darf nicht mehr „mit dem Idealismus eines Provinzialen" herumgehen und nach dem Lebensstil verflossener Zeit suchen. Andernfalls muß man es aufgeben, Geschichte zu verstehen, Geschichte durchleben, Geschichte schaffen zu wollen.

Freilich, der heutige Sozialismus wehrt sich gegen diese expansive — imperialistische Tendenz unserer Zukunftsethik. Aber dieser Sozialismus ist noch wenig entwickelt, er wird

eines Tages mit der Gewalt eines Schicksals der vornehmste Träger dieser Tendenz werden (S. 52).

Unsere intellektualistische, imperialistische, sozialistische Daseinsgestaltung wird dann ihren Höhepunkt erreichen. Von ihrer Schroffheit nach Form und Tendenz, von ihrer Tyrannei, mit welcher der allgemeine Wille zur Macht auf jedem einzelnen lasten wird, macht sich heute schwerlich jemand einen Begriff. Der Endzustand unserer abendländischen Entwicklung wird aber „ein äußerst positiver Ägyptizismus, ein auf die Spitze getriebenes Mandarinentum sein, in dem jeder — Sklave, Beamter, ein funktionales Element ist, eine politisch-geistige Form, auf welche die seelische Verwandtschaft der faustischen zur ägyptischen und chinesischen Kultur schließen läßt, etwas Starres, Unfruchtbares, voller Plan und Ziel, aber nichts weniger als ‚human' oder ‚liberal' im heutigen hoffnungsvollen Sinn" (S. 482).

Zweites Kapitel

Beurteilung der ethischen Ansichten Spenglers

1. Vermischung von „Tatsache" und „Geltung". Die Frage der allgemein menschlichen Ethik

Es ergibt sich aus der naturalistischen Grundeinstellung Spenglers, daß er auch an das Gebiet der Werte, insbesondere der moralischen Werte in der Haltung des naturwissenschaftlichen Psychologen herantritt. Diese Haltung ist in gewissen Grenzen durchaus berechtigt, nämlich solange es sich darum handelt, die innerhalb der einzelnen Kulturen und ihrer Entwicklungsstufen tatsächlich herrschenden „Moralen" in ihrem Werden zu erkennen. Sie wird aber unberechtigt, wenn sie von solchen historisch-psychologischen *Tatsachenfragen* übertragen wird auf Probleme der *Geltung*. Es ist etwas völlig anderes, ob festgestellt werden soll, was man als moralisch gut angesehen hat und tatsächlich ansieht, *oder* ob man erkennen will, was als gut zu gelten habe. Spenglers einseitiger Naturalismus führt dazu, daß er die zweite, die *eigentlich entscheidende* ethische Problemstellung in ihrer

Eigenart nicht sieht und sie mit der ersten vermischt. Unsere Besprechung wird das in der Folge noch deutlicher machen. Zunächst nur ein paar Bemerkungen zu Spenglers Erörterung des ersten Problems.

Daß man eine Vielheit von Moralen unterscheiden kann, ist längst allgemein zugestanden; ebenso, daß es eine sinnvolle Aufgabe ist, die Moralen aus dem tiefsten Stilgefühl der einzelnen Kulturen heraus zu verstehen (vgl. S. 471). Vieles, was Spengler in diesem Zusammenhang zur Charakterisierung der antiken und der abendländischen Moral und zur Unterscheidung der Moral in der Periode blühender „Kultur" und welkender „Zivilisation" ausführt, halte ich für zutreffend oder wenigstens ernster Beachtung und Würdigung für wert.

Nur scheint mir aus der großen Mannigfaltigkeit der „Moralen" nicht zu folgen, daß es keine allgemein menschliche „Ethik" geben könne. Verstehen wir unter „Ethik", wie es dem allgemeinen Sprachgebrauch entspricht, die Wissenschaft von der Moral, so ist schon Spenglers „Morphologie" selbst eine allgemein menschliche Ethik, sofern sich ja seine Betrachtungen auf alle Kulturen erstrecken. Faßt man aber „Ethik" mit Spengler im Sinne von „Moral" auf, so ist die Vielheit der Moralen durchaus nicht unvereinbar mit gewissen grundlegenden Übereinstimmungen (die man dann als allgemein menschliche Ethik bezeichnen kann). Gäbe es keine solche gemeinsamen Züge, so hätten wir bloß einen chaotischen Wirrwarr von Erscheinungen vor uns, und es fehlte jede objektive Grundlage dafür, daß wir in allen Kul-

turen doch jeweils ein gewisses Gebiet als „Moral" bezeichnen.

Gemeinsam ist z. B., daß „Personen", nicht „Sachen" moralisch beurteilt werden. (Tiere und Dinge nur, wenn sie in naiver oder bewußt dichterischer Personifikation als Personen betrachtet werden.) Gemeinsam ist ferner, daß das Verhalten der Personen (ihr Tun und Unterlassen), auf höherer Entwicklungsstufe auch ihre Gesinnung und ihr Charakter, dem moralischen Urteil unterliegt. Gemeinsam ist endlich, daß dies mcralische Urteil ein Werturteil darstellt, das — wie alle Werturteile — sich in Gegensätzen des Wertvollen und Wertwidrigen bewegt, in Gegensätzen, die im Bereich der sittlichen Werte „gut" und „schlecht", bzw. „böse" heißen. In der moralischen Bewertung liegt aber auch das Moment des Sein-Sollenden: ob dieses Imperativische mehr als eindringliches Gebot oder mehr in der Form des Rates oder des Nachahmung weckenden Vorbildes auftritt, ist nur ein Unterschied zweiten Grades.

Spengler bemerkt gegen Kant, der das Wesen des Sittlichen in allgemeingültiger Weise glaubt festgestellt zu haben, russischen Philosophen wie Solovjeff sei Kants Lehre „unverständlich", und für moderne Chinesen mit ihrem ganz anders gearteten Intellekt habe sie nur „den Wert einer Kuriosität" (S. 199). Aber eine Lehre kann richtig sein, ohne daß sie allgemeine Anerkennung und Zustimmung findet. Zudem sind Spenglers Hinweise unzutreffend. „Für das Kantische Moralprinzip fehlt es auch Solovjeff nicht an Verständnis; ja er stützt sich geradezu darauf und behauptet wie Kant selbst

seine Gültigkeit für die Menschen aller Arten und Zeiten[1]." Andererseits hat ein moderner Chinese Ku Hung-Ming seinem Konfuzianischen Katechismus (the universal order or conduct of life [Shanghai 1906]) eine Stelle aus Kants „Kritik der praktischen Vernunft" als Motto vorangestellt, und er erklärt in der Vorrede (S. X f.): „Der Ausspruch des Gefühls der sittlichen Verpflichtung findet sich in dieser oder jener Form in den besten Schriften jeder Nation, die jemals eine Zivilisation gehabt hat; und, was besonders bemerkenswert ist, sein Ausspruch findet sich in derselben Form und Prägung, wie in diesem Buch [des Konfuzius], das vor zweitausend Jahren geschrieben worden ist, in den spätesten Schriften der gediegensten und größten Denker des modernen Europa."

2. Ethik und Logik. Gewissen und Verstand

Es mag sein, daß Moralen „ihrem innersten Wesen nach nie erschöpfend in Begriffen ausgesprochen werden können" (S. 470). Das läßt sich durchaus mit dem in Einklang bringen, was wir oben (S. 136) über die Verschiedenheit der Begriffe (bzw. Worte) und der damit gemeinten Objekte ausgeführt haben. Das objektiv Wirkliche kann so reich, so fein nuanciert, so schwer feststellbar sein, daß unsere Worte und

[1] So Nelson, „Spuk" 199, der auf den Aufsatz „Nemesis" in Solovjeffs „Osterbriefen" hinweist (S. 106 des ersten Bandes der bei Diederichs erschienenen „ausgewählten Werke"). — Auch das Folgende nach Nelson.

Begriffe nicht ausreichen, um es erschöpfend wiederzugeben oder daß es sich schon von vornherein unserer Beobachtung entzieht. Das gilt auch für sittliche Wertschätzungen, die — als selbstverständliche — im Unbewußten wirken.

Aber die Ethik als wissenschaftliche Behandlung des Moralischen wird bemüht sein müssen, diese Schwierigkeiten der Feststellung und der begrifflichen Formulierung zu überwinden. Sie werden ihr übrigens nicht nur an den Moralen der Kulturperioden, sondern auch der Zivilisationsmoralen entgegentreten — hier allerdings wohl in geringerem Grade, weil bei fortschreitender Entwicklung eine gesteigerte Bewußtheit des ganzen menschlichen Lebens eintritt.

Daraus folgt aber durchaus nicht, daß die zivilisierte Moral „auf logischem Wege sich erschöpfen lasse", ja daß sie eine Funktion der Logik werde (wie Spengler S. 490 behauptet). Freilich ist diese Behauptung reichlich unklar. Fassen wir sie so, daß in den Perioden der „Zivilisation" die Geltung der moralischen Sätze logisch bewiesen werde, so müssen wir diese Auffassung als irrig ablehnen. Daß man überhaupt moralisch sein solle oder daß man bestimmte Verhaltungsweisen wie Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Liebe zu schätzen habe, das kann man nicht logisch beweisen, das muß unmittelbar gefühlsmäßig einleuchten[1]. Das gilt nicht nur für die Schätzung der moralischen Werte, sondern alles in sich Wertvollen, auch z. B. der Wahrheit, der Schönheit. Aus unseren Wertschätzungen ergeben sich aber auch unsere Zielsetzungen.

[1] Vgl. darüber meine „Sittenlehre" (Leipzig 1920, Verlag Quelle und Meyer).

Sie bestimmen in letzter Linie über die Gestaltung unseres Lebens und Handelns, über den Sinn, den wir hineinlegen. (Vgl. oben S. 56 Anm. die zweite Bedeutung von „Sinn".)

Darin fanden wir ja gerade (S. 140) die Wurzel der häufigen Enttäuschung über Verstand und Wissenschaft, daß man ohne weiteres voraussetzte, sie müßten uns über den Sinn des Lebens belehren, sie könnten die Führung in allen Daseinsfragen übernehmen.

Unsere erkenntnis-theoretische Besinnung hat uns diese Überzeugung als bloßes Vorurteil erwiesen. Sie hat zur Einsicht geführt, daß Verstand und Wissenschaft (Natur- wie Geschichtswissenschaft) uns über die Wirklichkeit orientieren, aber die Gültigkeit von Werturteilen und daraus hervorgehenden Idealen und Zielen nicht dartun können. Der Verstand kann uns (auf Grund seiner Deutung des in der Wahrnehmung Gegebenen) zu der Erkenntnis führen: so *ist* die Wirklichkeit, aber er muß schweigen auf die Frage: wie *soll* denn die Wirklichkeit gestaltet werden? Welche Gestaltung ist die wertvollste und verdient darum zu sein?

Auf diese Fragen kann nur unser Werterleben Antwort geben, eine Fähigkeit unserer Seele, die völlig selbständig neben dem Verstande wirkt, und der die Führung gebührt; denn sie hat über den Wert und damit das Recht unserer Zielsetzungen, unserer Zwecke, zu entscheiden, während der Verstand auf Grund seiner Wirklichkeitserkenntnis uns nur die *Mittel* zu entdecken vermag zur Erreichung der Ziele. Man kann diese Fähigkeit, die Werte, ihren Rang und ihre Geltung zu erleben, auch als „*Gewissen*" bezeichnen. Schon

der gewöhnliche Sprachgebrauch redet ja nicht bloß vom sittlichen, sondern auch vom wissenschaftlichen, künstlerischen Gewissen. Auch pflegt er wohl dieses ganze seelische Vermögen als das „Herz" dem Verstande (dem „Kopf") entgegenzusetzen. Daß aber das „Herz", nicht der „Kopf" die eigentliche Führung haben solle im Menschenleben, das wird auch dem schlichten Mann einleuchten.

Spengler verrät unwillkürlich, daß er selbst noch von der früher allgemeinen Überschätzung des Verstands und der Logik angesteckt ist, wenn er von der Moral im Zivilisationszeitalter voraussetzt, sie sei eine „Funktion der Logik". Das kann sie nie sein.

3. Spenglers Unterscheidung von „Wahrheiten" und „Tatsachen"

Derselbe Mangel philosophischer Klarheit in den Grundbegriffen enthüllt sich in Spenglers Entgegensetzung von „Tatsachen" und „Wahrheiten" (II 262 f.). Dieser Zwiespalt liege allem „freibeweglichen" (d. h. tierischen und menschlichen — im Unterschied vom pflanzlichen) Leben zugrunde, damit daß es „Dasein" und „Wachsein", „Blut" und „Geist" sei. Dieser Urgegensatz zwischen der Welt der Tatsachen und der Wahrheiten sei mit so erschreckender Deutlichkeit und Wucht der Symbolik in keiner zweiten Szene der Weltgeschichte zum Ausdruck gekommen wie in der Begegnung von Pilatus und Jesus. „In der berühmten Frage des römischen

Prokurators: Was ist Wahrheit? — das einzige Wort im Neuen Testament, das Rasse hat — liegt der ganze Sinn der Geschichte, die Alleingeltung der Tat, der Rang des Staates, des Krieges, des Blutes, die ganze Allmacht des Erfolges und der Stolz auf ein großes Geschick" (II 262). Spengler fügt daran die allgemeine Betrachtung: „Der geborene Politiker verachtet die weltfremden Betrachtungen des Ideologen und Ethikers mitten in seiner Tatsachenwelt — er hat recht. Für den Gläubigen sind aller Ehrgeiz und Erfolg der geschichtlichen Welt sündhaft und ohne ewigen Wert — er hat auch recht. Ein Herrscher, der die Religion in der Richtung auf politische, praktische Ziele verbessern will, ist ein Tor. Ein Sittenprediger, der Wahrheit, Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung in die Welt der Wirklichkeit bringen will, ist ebenfalls ein Tor. Kein Glaube hat je die Welt verändert, und keine Tatsache kann je einen Glauben widerlegen" (II 263; vgl. 456 und oben 145 f.).

Erwägt man den Sinn dieser beiden Stellen näher, so ergibt sich: Jesus ist für Spengler nicht nur der Vertreter einer ganz weltflüchtigen Religiosität, sondern zugleich eines religiös-sittlichen Glaubens, der diese Welt im Sinne der Gerechtigkeit, des wirklichen Friedens, der Versöhnung umzugestalten trachtet. Pilatus dagegen stellt den Tatmenschen dar, dem es lediglich auf Macht, Sieg, Erfolg, Ruhm ankommt.

Dieser Gegensatz ist von Spengler ganz mißverständlich ausgedrückt durch die Gegenüberstellung von „Tatsachen" und „Wahrheiten". Es handelt sich vielmehr um den Gegensatz zweier Menschenarten, von denen die eine in ihrem Handeln

bestimmt ist durch die Wertschätzung von Gerechtigkeit und Liebe, die andere durch die Schätzung ihrer Macht und ihres Ansehens. Also dort Menschen, die nach religiös-sittlichen Idealen streben, hier unversittlichte, rein naturhafte Menschen, die von dem „Willen zur Macht" beherrscht sind. Um „Wahrheiten" handelt es sich hier überhaupt nicht — wenn man wenigstens an dem üblichen Sinn des Wortes festhält, daß nämlich eine „Wahrheit" ein Satz ist, der dem gemeinten Sachverhalt entspricht. So ist es eine Wahrheit, daß der zweite Band des Spenglerschen „Untergangs" im Jahre 1922 erschienen ist. — Vielmehr stehen hier verschiedene Werte gegenüber: sinnlich-naturhafte und geistig-sittliche, und Menschen verschiedener Wertschätzung. Diese Menschen gehören aber auf beiden Seiten der „Welt der Tatsachen" an. Indem aber Spengler den naturhaften Menschen der Macht und des Erfolgs die unumstrittene Herrschaft über diese unsere wirkliche Welt der Tatsachen zuspricht, bekennt er damit seinen völligen Unglauben gegenüber der Wirkungskraft sittlich-religiöser Ideale. Alle Bemühungen, die Menschen besser, gerechter, friedfertiger zu machen, erklärt er für Torheit. Im Grunde erklärt er damit auch alle Erziehung, die doch stets im Religiös-Sittlichen ihren Zielpunkt fand, für Torheit. Er leugnet damit auch die menschliche Freiheit. Denn wenn er von Freiheit spricht, so ist das die Freiheit, die auch dem Tiere infolge seiner Beweglichkeit im Unterschied von der im Boden wurzelnden Pflanze zukommt. Aber der ethisch bedeutsame Sinn der menschlichen Freiheit ist der, daß dem Menschen die Fähigkeit zugesprochen wird, seine naturhaften Triebe zu beherrschen und sein Handeln

nach den sittlichen Idealen der Gerechtigkeit und Liebe zu bestimmen, die ihm sein Gewissen vorhält.

Nirgends zeigt sich vielleicht deutlicher als hier die naturalistische Gesinnung Spenglers, deutlicher in ihrem unüberbrückbaren Gegensatz zu dem sittlichen Idealismus, dem Glauben an das Gute und die menschliche Freiheit, die im Christentum und in der deutschen idealistischen Philosophie eines Kant, Schiller, Fichte, Schleiermacher lebt.

Durch logische Beweisführung ist dieser Gegensatz nicht zu entscheiden. Und doch ist dieser Gegensatz zwischen „Glaube" und „Unglaube" nach einem bekannten Wort Goethes der tiefste, der die Geschichte durchzieht und Menschen und Zeiten scheidet. Wenn dabei Spengler — im Gegensatz zu seinem Meister Goethe — die Partei des Unglaubens wählt, so liegt hierin zugleich der tiefste Grund, warum sein Werk trotz aller seiner Verwahrungen einen lähmenden und tief pessimistischen Eindruck hervorrufen muß.

4. Kritik von Spenglers sittlichen Ratschlägen

Dasselbe Vorurteil bringt auch Spengler unvermerkt zu der Meinung, durch seine psychologisch-historische (in Wahrheit: naturwissenschaftliche) Betrachtung der Kulturwirklichkeit darüber entscheiden zu können, welche Wertschätzungen unser Leben leiten sollen, welche Ziele wir uns in unserem Zeitalter stecken sollen und welche nicht.

Diese Meinung Spenglers wäre — wenigstens teilweise — berechtigt, wenn er in Wahrheit auf Grund seiner Erkenntnis

der Wirklichkeit und ihrer Gesetze mit wissenschaftlicher Sicherheit erklären könnte: die Erreichung bestimmter Ziele ist schlechterdings unmöglich. Dann könnte die Wissenschaft bei der Zielsetzung wenigstens negativ, auslesend beteiligt sein, indem sie uns abhielte, Unmögliches zu erstreben. Wenn jemand — um ein drastisches Beispiel zu gebrauchen — sich aus Nächstenliebe das Ziel setzen wollte, zehn Jahre lang ohne Nahrungsaufnahme zu leben und zu arbeiten, so könnte unsere Wirklichkeitserkenntnis — in diesem Falle schon die vorwissenschaftliche — eine solche Zielsetzung für unsinnig erklären.

Aber ist es auch Spengler in Wahrheit gelungen, den naturgesetzlichen Ablauf der Kulturen mit Sicherheit zu erkennen, den unabwendbaren „Untergang“ unserer abendländischen Kultur zu prophezeien und uns daraufhin mit Gewißheit zu enthüllen, was uns noch möglich ist und was nicht? Allerdings ist dies sein Hauptziel, aber unsere ganze Untersuchung hat nachgewiesen, daß seine Antworten auf die Fragen unserer Zukunftsgestaltung unsichere, ja teilweise höchst anfechtbare Hypothesen, keine gesicherten Ergebnisse methodisch wissenschaftlicher Forschung sind.

Er verkündet zwar mit der Sicherheit eines Erleuchteten: „Von einer großen Malerei und Musik kann bei uns nicht mehr die Rede sein, unsere architektonische Schaffenskraft ist seit hundert Jahren erschöpft“; indessen es gibt wirklich keine ausreichenden wissenschaftlichen Gründe, die uns nötigten ihm zu glauben. Wer wirklich mächtigen Drang in sich verspürt, auf diesen Kulturgebieten schöpferisch sich zu betätigen, der braucht sich durch die Prophezeiungen Spenglers nicht abhalten zu

lassen; um so mehr da dieser selbst die Möglichkeit ganz unvorhersehbarer neuer Entwicklungen zugibt (s. oben S. 85).

Spengler beschränkt sich übrigens nicht darauf, gewisse allgemeine Ziele als unerreichbar auszuschließen, er gibt uns auch konkrete Ratschläge. Daß diese nicht aus der Wirklichkeitserkenntnis abgeleitet werden können, daß sie also nur subjektive Meinungen Spenglers widerspiegeln, das ergibt sich ohne weiteres aus unseren früheren Ausführungen.

Wir haben nach Spengler nur noch „extensive Möglichkeiten"; so empfiehlt er denn den Imperialismus, preist die brutale Gewaltpolitik eines Cecil Rhodes und begeistert sich für eine Verschmelzung von Sozialismus und altpreußischem Staatsgefühl (vgl. Pr. und Soz. 4 und 97 ff.). Er spottet über „Weltfrieden, Humanität", als Schlagworte, die aus der „europäischen Müdigkeit" geboren seien (S. 498)[1], er

[1] Im zweiten Band hat er sich womöglich noch entschiedener zum Militarismus bekannt: „Ein Volk ist nur wirklich in bezug auf andere Völker, und diese Wirklichkeit besteht in natürlichen und unaufhebbaren Gegensätzen, in Angriff und Abwehr, Feindschaft und Krieg. Der Krieg ist der Schöpfer aller großen Dinge. Alles Bedeutende im Strom des Lebens ist durch Sieg und Niederlage entstanden" (II 448). Wenn er dies zu begründen sucht durch den Hinweis auf „das ewige und gewaltige Verschiedensein des Lebens", so bestreiten wir nicht, daß die immer neue Herausbildung von Gegensätzen zum Wesen des Lebens, auch des geistig-sittlichen gehört. Aber nur naturalistischer Unglaube kann behaupten, daß die Auseinandersetzung zwischen diesen Gegensätzen immer zu blutigen Kriegen führen müsse. Der Kampf kann vergeistigt werden und kann die Verständigung, die Versöhnung sich zum obersten Ziele setzen.

spottet nicht minder über Abstinenzbewegung und Vegetarismus (S. 505); geringschätzig redet er vom ethischen Idealismus mit seiner Hoffnung auf unendlichen Fortschritt (S. 54) und von den Bemühungen um sittliche Volkserziehung (S. 503). Sokrates, dessen Gestalt, wie sie Plato geschaut hat, stets ein leuchtendes Vorbild sittlicher Größe sein wird, gilt Spengler als Vertreter des Nihilismus — als ob Sokrates Bemühung, das sittliche Bewußtsein zu klären, einen Unglauben an sittliche Werte bedeute —; Nietzsches Übermenschenidee, in der der ethische Idealismus einen starken dichterischen Ausdruck gefunden hat, bezeichnet er absprechend als eine bloße „Marotte“ (S. 510).

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den positiven Wert all der genannten sittlichen Zielsetzungen, Vorbilder und Ideen, die Spengler mit großartiger Geste verächtlich abtut, ausführlich darzulegen. Man braucht z. B. nur daran zu denken, welche Flut von Unsittlichkeit, Krankheit und anderem Leid der Alkoholismus über die Völker bringt, um den hohen sittlichen Wert der Abstinenzbewegung zu erkennen. Ebenso genügt ein Gedanke an das entsetzliche Unheil, das der Weltkrieg für einen großen Teil der Menschheit verursacht hat, um zu fühlen, wie tief berechtigt und sittlich pflichtmäßig die Bestrebungen sind, die auf die Schaffung eines Rechtszustandes zwischen den Völkern und auf Abrüstung und Vermeidung der Kriege gerichtet sind. Diese Bestrebungen entspringen durchaus nicht aus „Müdigkeit“, sondern im Gegenteil aus der kraftvollen Zuversicht, daß wir damit eine neue Menschheitsepoche einleiten. Es ist weit eher ein Zeichen der Müdigkeit und Schwäche,

wenn man diese Bestrebungen mit der bequemen Ausrede abtut, Krieg sei immer gewesen und werde darum immer sein, er sei naturnotwendig wie der Kampf ums Dasein in der Tierwelt.

Derartige Behauptungen entspringen freilich ebenso der naturalistischen Grundanschauung wie Spenglers Erklärung: „‚Die Menschheit' hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig wie die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat. ‚Die Menschheit' ist ein leeres Wort, ein Phantom" (S. 28).

Hier enthüllt sich mit geradezu erschreckender Deutlichkeit, wie die naturalistische Grundeinstellung das sittliche Wollen innerlich tötet und als leer und nichtig erscheinen läßt

Menschen haben zwar mit Schmetterlingen und Orchideen gemein, daß sie ebenfalls organische Wesen sind, aber was sie von ihnen unterscheidet, das ist nichts Geringeres als eben das — geistig-sittliche Leben. Auf eben dieses würden die Menschen verzichten, wenn sie auf „Ziele, Ideen, Pläne" verzichten wollten. Wenn heute noch die „Menschheit" ein „leeres Wort" sein sollte, so sagt uns doch unser sittliches Bewußtsein, daß es so nicht bleiben soll. Man kann den sittlichen Willen geradezu charakterisieren als einen Willen zur Gemeinschaft. Den dauernden offenen oder versteckten Kriegszustand überwinden bedeutet eine „Menschheit" als rechtlich-sittliches Ganze schaffen. Es ist durchaus nicht ersichtlich, warum der Wille zur Gemeinschaft bei der eigenen Nation haltmachen ollte, warum er nicht gipfeln sollte in der Idee einer die ganze. Kulturmenschheit umspannenden Gemeinschaft der Nationen.

Sowenig aber für den Einzelnen Anschluß an die Volksgemeinschaft Preisgabe der eigenen Individualität zu bedeuten braucht, sowenig für das Volk der Anschluß an einen Völkerbund Beeinträchtigung der nationalen Sonderart.

Man prüfe doch nur unvoreingenommen, wie Spengler seinen Spott über alle diese Bestrebungen begründet! „Mögen unsere trivialen Friedensschwärmer von Völkerversöhnung reden: die Ideen werden sich nicht versöhnen ... Ideen, wenn sie zur Entscheidung drängen, verkleiden sich in politische Einheiten, in Staaten, in Völker, in Parteien . . . Ideen, die Blut geworden sind, fordern Blut" (Pr. u. Soz. 52 f.).

Also weil diese blutgierigen „Ideen", diese metaphysischen Phantasiegebilde Spenglers [1] den ewigen Krieg wollen, sollen wir auf unsere Ideale, die aus der Schätzung der Gerechtigkeit und der Liebe entspringen, verzichten? Wo bleibt die Selbstverantwortlichkeit des Menschen, wenn er sich lediglich als Marionette in der Hand gespensterhafter Ideen wähnt?

5. Der naturalistische und pessimistische Charakter von Spenglers Moral

Spenglers absprechendes Urteil über eine Reihe wertvollster sittlicher Bestrebungen kann um so unheilvoller wirken, als es gleichsam wie ein Ergebnis seiner ganzen „Morphologie der

[1] „Ideen" als Leitgedanken ihrem Inhalt, ihrem Sinn nach betrachtet, sind etwas Überzeitliches und darum — weil alles „Wirkliche" von uns nur in der Zeit gedacht werden kann — für uns etwas Unwirkliches. (Vgl. oben S. 58 f. und S. 65.)

Weltgeschichte" auftritt. Das ist aber nur ein irreführender Schein. Die naturwissenschaftliche Einstellung des Morphologen kann und darf nur Wirklichkeit und ihre Gesetze sehen; völlig außerhalb ihres Bereichs liegt die Frage, welche Werte für uns gelten, welche sittlichen Aufgaben wir uns zu stellen haben.

So ist es auch kein wissenschaftlich erwiesenes Ergebnis, wohl aber entspricht es Spenglers naturalistischer Sinnesart, wenn er für das sittliche Streben unserer Zeit nur noch „expansive" Ziele gelten lassen will, wenn er als charakteristisch für sie verkündet: „Die Quantität ersetzt die Qualität, die Verbreitung die Vertiefung." Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise hat eben nur Blick für das Quantitative und sucht alle Qualitätsunterschiede auf solche der Quantität zurückzuführen. Für das sittliche Leben aber kommt gerade das Qualitative in Frage: es gilt jeweils die höchstmöglichen Werte zu verwirklichen, und Wertunterschiede sind in erster Linie qualitative Unterschiede. Die Verbreitung sittlicher und kultureller Bildung muß aber nicht mit Verflachung verknüpft sein: eher läßt sich erwarten, daß eine Erhöhung des geistigen Gesamtniveaus auch die Höhenlage der führenden Geistesaristokratie steigere.

Spengler steht aber offensichtlich unserer ganzen Zivilisationsperiode mit Antipathie gegenüber. Darin liegt auch ein Grund dafür, daß sein Werk in keiner Weise Begeisterung, Zukunftshoffnung, sittlichen Idealismus zu wecken vermag, sondern daß es mit Pessimismus, Hoffnungslosigkeit und Verbitterung uns erfüllt.

Alles wirklich Große, Herzerhebende, Beseligende — war einmal, es gehört für uns unwiderbringlich der Vergangenheit an: das ist der Gesamteindruck, und dieser ist — pessimistisch. Spengler hat eine besondere Schrift „Pessimismus?"[1] verfaßt, um diesen Eindruck als auf Mißverständnis beruhend darzutun. Daß der Begriff einer „Katastrophe" in dem Worte „Untergang" nicht enthalten sein solle, sei ihm gern geglaubt. Aber er fährt fort: „Sagt man statt Untergang Vollendung, ein Ausdruck, der im Denken Goethes mit einem ganz bestimmten Sinn verbunden ist, so ist die ‚pessimistische' Seite einstweilen ausgeschaltet, ohne daß der eigentliche Sinn des Begriffs verändert worden wäre" (S. 3 f.).

Hierbei hat aber Spengler vergessen, daß er in seinem Hauptwerk selbst den Ausdruck „Vollendung" für die Blütezeit verwendet (für die „Sonnenhöhe einer reifen Kultur", S. 63) und davon die Zivilisationsperiode als eine Periode des Verfalls, des „Untergangs" unterscheidet. So heißt es z. B. S. 387 von Konfuzius, daß er lange nach der „Vollendung" der chinesischen Kultur lebte und „bereits das zivilisierte (!) Stadium repräsentiere" (S. 387). Auch braucht man sich nur zu erinnern, in welch düsteren Farben Spengler die Zivilisationsperiode malt, um es gerechtfertigt zu finden, daß man den von ihm prophezeiten „Untergang" nicht als „Vollendung" aufgefaßt und sich von einem entmutigenden Pessimismus angeweht gefühlt hat.

[1] Schriftenreihe der preußischen Jahrbücher Nr. 4, Berlin 1921. Den pessimistischen Eindruck hat er übrigens selbst vorausgesehen und als nicht unberechtigt bezeichnet (I 56).

Spengler versichert uns: „Nein, ich bin kein Pessimist. Pessimismus heißt: Keine Aufgaben mehr sehen. Ich sehe so viele noch ungelöst, daß ich fürchte, es wird uns an Zeit und Männern für sie fehlen" (P. S. 15). Aber wie können Aufgaben innerlich gewinnen und begeistern, die einer Periode der allgemeinen Ermattung allein noch übrig bleiben, einer „Zeit des Niedergangs" (S. 62), in der man lediglich mit „den harten und kalten Tatsachen eines späten Lebens zu rechnen hat" (S. 56)?! Die große Aufgabe, zu der er die Jugend aufruft, ist die Begründung eines streng sozialistischen Staates in preußisch-autoritativem Sinn[1]; zugleich gilt ihm dieser Staat als letztes, furchtbarstes Stadium unserer ganzen Entwicklung (S. 509), und er wirft dem Sozialismus vor, daß er „gewaltsam über den vernichtenden Ernst seiner Resultate schweigt" (S. 511). Ist das nicht Pessimismus?!

In der gleichen Richtung wirkt aber auch der düstere Determinismus und Fatalismus, der mit Spenglers naturalistischer Grundansicht unvermeidlich gegeben ist. Die Lebensluft alles sittlichen Strebens aber ist der Glaube an die menschliche Freiheit, die Überzeugung, das zu können, was uns das Gewissen als der Verwirklichung wert vorhält.

Zwar erkennt Spengler selbst tatsächlich eine gewisse Freiheit der Wahl an, wenn er vor „falschen Wegen" (S. 5) warnt und wenn er unserem jungen Geschlecht rät, lieber der Technik als der Lyrik und Erkenntnistheorie sich zuzuwenden. Noch stärker betont er in seiner Broschüre „Pessimismus?"

[1] Preußentum und Sozialismus 99.

(S. 11) die Freiheit der Einzelnen — in leicht erkennbarer Absicht, aber eben doch in unauflöslichem Widerspruch zu seinem Fatalismus und Determinismus. Ebenso wendet er sich in seiner Schrift „Preußentum und Sozialismus“ (1920) an die Jugend mit dem Aufruf, die Verschmelzung von altpreußischem Geist und sozialistischer Gesinnung zu vollziehen und so „ein Schicksal zu erfüllen, das sie in sich fühlen, das sie sind“ (S. 4 f.).

Damit schwankt der Begriff des „Schicksals“ in den der „Pflicht“, der sittlichen Aufgabe hinüber. Denn bliebe Schicksal die unabänderlich lenkende Macht, so wäre jeder Aufruf, ihm zu folgen, überflüssig und insofern sinnlos. Tatsächlich kann Spengler, sofern er auf menschliches Wollen zu wirken sucht, doch nicht umhin, menschliche Freiheit vorauszusetzen. Aber seine naturalistische Grundanschauung schließt wirkliche Freiheit aus[1]: denn die Kulturen sind ja Pflanzen, mithin die einzelnen Menschen winzige Zellen in diesen Pflanzen, bloße „Symbole“ (S. 219) der Kulturseele, bloße „Organe“ (S. 145) und „Schöpfungen“ (Pr. und Soz. 22) der Kultur; das Kulturleben aber gilt ihm als ein organischer Naturprozeß, und in der Natur gibt es keine Freiheit. Nur darum kann man ja auch die Zukunft prophezeien.

Das Gefühl aber, das solcher Determinismus erzeugt, das Gefühl, gebunden, abhängig, nur Produkt zu sein, lähmt jeden sittlichen Aufschwung, ertötet jede Freudigkeit des Wollens.

[1] Zu der ganzen Frage vgl. meine Schrift „Das Problem der Willensfreiheit“ (Göttingen 1922, 3. Aufl., Verlag Vandenhoeck und Ruprecht).

Verdüsternd wirkt es endlich, wenn Spengler uns auf sittlichem Gebiet als naturnotwendigen und unabwendbaren Endzustand unserer Entwicklung einen sozialistischen Zuchthausstaat schildert, von dessen Tyrannei sich schwerlich heute jemand einen Begriff mache (S. 482).

So kann das Gesamtergebnis des Werkes für unser sittliches Wollen nur ungünstig sein. Die Gefühlswirkung, die es hinterläßt, ist in der Tat — „Untergangs"stimmung.

Dieser pessimistische Eindruck würde zum mindesten gemildert werden, wenn Schröter mit Recht Spenglers Grundanschauung als eine „Metaphysik des Reifens" bezeichnete (vgl. oben S. 56). „Dann nämlich würde die ‚Kultur' als die reifste, reichste der faßbaren Daseinsformen, eben im Vergehenmüssen auch des Menschlichen (wie jedes Einzelmenschenlebens) nur die Urform seines Seins selbst offenbaren, die den heiligen Bogen der Reife als das innerlich notwendige Gesetz über jegliches Dasein segnend ausspannt, und das Menschliche als höchste Frucht des mütterlichen Erdgeheimnisses aufbrechend, blühend und verwelkend, bis zum tiefsten Grunde mit dem Sinn der Totalität erfüllen kann" (a. a. O. 143).

Der Gefühlsklang des Wortes „Reife" ist an sich ein erhebender, befriedigender: ein Mensch in seiner „Vollreife" steht auf der Höhe des Lebens, eine „reife Frucht" erscheint als das wertvolle Endergebnis eines Reifevorganges. Aber wollte man den ganzen Lebensprozeß der Kulturen im Sinne Spenglers mit „Reife" bezeichnen, so würde der Gefühlscharakter dieses Wortes ein anderer, trüberer werden; denn

dann umfaßte „Reife“ ja auch die Prozesse des Verwelkens, Erstarrens, Absterbens, und diese Prozesse sollen ja kein Ergebnis von dauerndem Wert hinterlassen. Einen „Sinn der Totalität“ aber (wenn man unter Totalität das ganze Menschheitsleben versteht) soll es ja nach Spengler überhaupt nicht geben.

Vierter Abschnitt

Schlußbetrachtungen

1. Vorgänger Spenglers

Es ist ein wenig erfreulicher Zug an Spengler, daß er das Neue und Originelle seiner Grundgedanken betont, selbst in solchen Fällen, in denen er Vorgänger nachweislich kennt. So tritt aus seinen mehr beiläufigen, ja gelegentlich geringschätzigen Bemerkungen gar nicht nach Gebühr hervor, wieviel er mit älteren Denkern, wie Bergson[1] und vor allem Nietzsche, gemein hat.

Spenglers Geschichtsphilosophie mit ihrem Relativismus und ihrer müden, buddhistischen Stimmung kann als „eine späte Frucht der Hegelschen Geschichtsbetrachtung" angesehen werden. Es geht eine geradlinige Entwicklung von Hegels

[1] Das betont mit Recht Theodor L. Häring, „Die Struktur der Weltgeschichte" 8 (Tübingen 1921, Mohr). Ebenda (S. 7) werden noch andere Vorgänger Spenglers genannt. Wesentlich übereinstimmend damit erklärt Martin Havenstein, „Nietzsche als Erzieher" 170 Anm. (Berlin 1912, Mittler): „Spenglers Denken ist zu einem großen Teil nicht so neu und selbständig, wie er selbst glaubt und behauptet. Gelernt hat er, abgesehen von Goethe und Nietzsche, denen er seine Dankbarkeit bezeugt, vor

geschichtsphilosophischen Vorlesungen (1820—1838) bis zu Spenglers „Untergang des Abendlandes“[1]. Beide wollen in den metaphysischen Untergrund des geschichtlichen Ablaufs eindringen. Auch schaut Hegel bereits die Weltgeschichte als eine biologische Entwicklung, die zu einem natürlich-notwendigen Abschluß führt. Individuen wie Völker sterben nach Hegel eines „natürlichen Todes“; „wenn letztere auch fortdauern, so ist es eine interesselose, unlebendige Existenz“.

Aus dieser biologischen Auffassung ergibt sich für Spengler wie für Hegel die Folgerung, daß die Erzeugnisse der ver-

---

allem von Bergson, den er mit Geringschätzung nennt, und von Breysig, Sombart und auch Chamberlain, die er, wenn ich nicht irre, überhaupt nicht nennt. Spengler schaltet auch mit dem geistigen Eigentum anderer souveräner, als es, selbst unter großdenkenden Menschen, heute üblich ist.“

[1] So Karl Heim a. a. O. 8 ff., der dies näher begründet. Eine eingehende Untersuchung der — bewußten oder unbewußten — Abhängigkeiten Spenglers liegt nicht in unserer Absicht. Schröter (a. a. O. 153) sucht Spengler in folgender Weise historisch einzuordnen:

Kant
\
Hegel
\
(Hamann) (Schelling) Dilthey
Herder — Schlegel [Bachofen] Burckhardt — Spengler
/
(Winckelmann) (Novalis) (Nietzsche)
/
Schopenhauer
/
Rousseau
1770 1820 1870 1920

schiedensten Kulturgebiete, wenn sie auch noch so unabhängig erscheinen, doch morphologisch miteinander zusammenhängen.

Aber die Selbstentfaltung des Geistes in der Weltgeschichte, wie sie Hegel schaut, unterscheidet sich nach ihm von der Entwicklung einer Pflanze doch in zwei Punkten. Die rein organische Entwicklung vollzieht sich ungehindert, gegensatzlos. Die geistige dagegen geht durch Gegensätze hindurch: auch die von Ich und Nicht-Ich, Denken und Sein, Unendlich und Endlich, Wertvoll und Wertwidrig, Wahr und Falsch. So gewinnt Hegel einen Einblick in das Reich des „Sinnes", das dem Pflanzenleben fehlt und über das Spengler nicht zu grundsätzlicher Klarheit gelangt[1]. Eben darum gibt es für ihn auch bei den Kulturen wie bei den Pflanzen ein endgültiges Verwelken und Vermodern, während Hegel keinen absoluten Untergang im Geistigen anerkennt; für ihn ist jeder Untergang Übergang zu einer höheren Stufe. Gewiß bedeutet so Spenglers Geschichtsphilosophie einen Fortschritt über den „historischen Materialismus" eines Marx und den mechanischen Naturalismus eines Haeckel. Und hierin bewährt sich augenscheinlich der — auch von Spengler anerkannte — Einfluß Goethes und seines visionären Schauens der „lebendigen Natur" und der — nicht zugestandene — Einfluß Bergsons. Aber ich vermag Heim keineswegs beizustimmen, wenn er Spenglers Werk feiert als „eine Rückkehr zu den besten Traditionen des deutschen Idealismus, ja als eine „Vollendung"

[1] Vgl. oben 56 f. 64 f. Besonders tiefdringend ist dieser Begriff behandelt von Heinrich Rickert, System der Philosophie: Erster Teil. (Tübingen 1921, Mohr).

der Hegelschen Geschichtsbetrachtung"[1]. Vielmehr scheint mir Hegel einen weit tieferen Einblick in die Eigenart des geistigen Lebens (im Unterschied von dem bloß naturhaft-pflanzenhaften) errungen zu haben als Spengler. Was diesen daran hindert ist eben doch der naturalistische Charakter seiner Welt- und Lebensanschauung. Diesen teilt er mit einer mächtigen geistigen Strömung, die die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts beherrscht, heute noch mächtig, aber sichtlich im Rückgang begriffen ist. Und zwar zählt Spengler zu jener biologischen Ausprägung des Naturalismus, die man als „Lebensphilosophie" bezeichnet hat[2]. Derjenige Vertreter dieser Philosophie aber, der für Spengler die allergrößte Bedeutung besitzt, ist Friedrich Nietzsche.

Für ihn ist — wie für Spengler — das Leben der oberste, das ganze Philosophieren beherrschende Begriff. Alles Erkennen wird darum von ihm in seiner Abhängigkeit vom triebhaften Leben und in seiner Nützlichkeit für dieses untersucht und gewertet. „Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen: philosophische Forderungen zu Erhaltung einer bestimmten Art von Leben"[3]. „Ich glaube demgemäß nicht, daß ein „Trieb zur Erkenntnis" der Vater der Philo-

[1] A. a. O. 19.

[2] Vgl. die Schrift von Heinrich Rickert, „Die Philosophie des Lebens" (Tübingen 1920, Mohr), die eine großzügige „Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit" (darunter auch Spenglers) enthält.

[3] Jenseits von Gut und Böse. 1. Hauptstück Nr. 3.

sophie ist, sondern daß sich ein anderer Trieb hier wie sonst der Erkenntnis (und der Verkenntnis!) nur wie eines Werkzeuges bedient hat[1]."

„Bei allem Werte, der dem Wahren, dem Wahrhaftigen, dem Selbstlosen zukommen mag: es wäre möglich, daß dem Scheine, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Wert zugeschrieben werden müßte"[2]. „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil . . . Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, arterhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist[3]." Von dieser biologischen Grundanschauung her vergleicht er auch die Philosophie mit der „Fauna eines Erdteils"[4] und charakterisiert er die Psychologie als „Morphologie" und Entwicklungslehre des „Willens zur Macht" (in dem er ja den Grundtrieb alles Lebens sieht). Man erkennt aus diesen Aussprüchen zugleich, wie die naturalistisch biologische Betrachtungsweise die Neigung hat in jene Relativierung aller Erkenntnis und damit in den Skeptizismus überzugehen, den wir bei Spengler finden. Nicht minder wurzelt darin der Immoralismus und jene Geringschätzung der ethischen Begriffe des Sollens, der Freiheit, der Erziehung.

Das Leben als „Wille zur Macht" ist nach Nietzsche untrennbar mit Egoismus, Kampf, Ausbeutung verknüpft. „Leben lebt immer auf Kosten anderen Lebens[5]!" „Homo

[1] Ebenda Nr. 6.

[2] Nr. 2. [3] Nr. 4. [4] Nr. 20.

[5] „Der Wille zur Macht", Nr. 152.

natura" [der Mensch ein Stück Natur]. „Die Moralwerte als Scheinwerte, verglichen mit den physiologischen." „Alle Tugenden physiologische Zustände: namentlich die organischen Hauptfunktionen als notwendig, als gut empfunden[1]."

„Die Kritik der Ideale so beginnen, daß man das Wort ‚Ideal' abschafft." „Ein Mensch, wie er sein soll: das klingt uns so abgeschmackt wie: ‚ein Baum, wie er sein soll'[2]." „Es ist gar nicht möglich, daß ein Mensch nicht die Eigenschaften seiner Eltern und Altvorderen im Leibe habe: was auch der Augenschein dagegen sage. Das ist das Problem der Rasse . . . und mit Hilfe der besten Erziehung und Bildung wird man eben nur erreichen, über eine solche Vererbung zu täuschen[3]."

Freilich bleibt diese deterministisch-fatalistische Anzweiflung von Freiheit und Erziehungsmöglichkeit bei Nietzsche nicht das letzte Wort.

Wie die naturalistischen Grundanschauungen, so teilt Spengler mit Nietzsche auch die Beurteilung unserer gegenwärtigen abendländischen Kulturperiode als einer Zeit des Alterns, des Verfalls, und er erhebt den Anspruch, ihren weiteren Verlauf vorauszusagen. „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe,

---

[1] Ebenda Nr. 100—102. — Daß Spengler Nietzsches Lehre (in der „Genealogie") von der Herren- und Sklavenmoral fortbildet in den Gegensatz der Moral von Tatmenschen und von Heiligen oder Priestern, zeigt sich in dem oben S. 145 Aufgeführten.

[2] Nr. 128

[3] Jenseits Nr. 264.

was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann schon jetzt erzählt werden: denn die Notwendigkeit ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an[1]."

Schon Nietzsche schaut das Abendland als Einheit und sieht eine Politik größten Stiles voraus. „Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, — den Zwang zur großen Politik." Europa müsse „Einen Willen bekommen" . . . „damit endlich die langgesponnene Komödie seiner Kleinstaaterei . . . zu einem Abschluß käme[2]." Die kommende Periode werde ein „kriegerisches Zeitalter" sein[3], so sagt Nietzsche wie Spengler voraus, und er billigt wie jener diese militaristische Entwicklung[4] und sieht in der „Heraufkunft der Friedens-Schiedsgerichte an Stelle der Kriege" ein Symptom „des absinkenden Lebens"[5]. Beide sind endlich einig in der Abneigung gegen Demokratie[6] und Parlamentarismus — Nietzsche spottet bereits über den „parlamentarischen Blödsinn"[7] — und prophezeien ein neues Herrenmenschentum, einen kommenden Cäsarismus. „Die Demokratisierung Europas ist

[1] Wille zur Macht Nr. 1; vgl. Nr. 653.

[2] Jenseits Nr. 208. Das ist bereits in den siebziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts geschrieben.

[3] Ebenda Nr. 209.

[4] „Wille zur Macht" Nr. 65 und 610.

[5] Zur Genealogie der Moral, 3. Abhdlg., Nr. 25.

[6] Ebenda.

[7] Jenseits Nr. 208.

zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen, — das Wort in jedem Sinn verstanden, auch im geistigsten[1]."

Freilich eines unterscheidet Nietzsche zu seinem Vorteil von Spengler. Er prophezeit den Nihilismus Europas als einer, „der den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, — der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat". So will er mit seiner „Umwertung aller Werte" eine „Gegenbewegung" ausdrücken, „welche in irgendeiner Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird, welche ihn aber voraussetzt, logisch und psychologisch, welche schlechterdings nur auf ihn und aus ihm kommen kann[2]. Das neue Menschenideal aber, das sich ihm aus seiner Umwertung ergibt, hat Nietzsche als den „Übermenschen" bezeichnet und in seinem Zarathustra mit dichterischer Kraft geschaut und zur Darstellung gebracht. So steht er den Grundüberzeugungen der deutschen idealistischen Philosophie doch weit näher als Spengler[3]. Von da aus gewinnt er aber auch wieder Hoffnung auf Zukunft; er sieht „die Gesamt-Entartung der Menschen" als abwendbar an, „er faßt mit einem Blicke, was alles noch bei einer günstigen Ansammlung und Steigerung von Kräften und Aufgaben aus dem Men-

[1] Nr. 242 und Nr. 200, die Parallelstellen bei Spengler finden sich besonders im vierten Kapitel des ersten Bandes.

[2] „Wille und Macht" Nr. 3 und 4.

[3] In meinen „Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra" (Stuttgart 5.—9. Tausend 1922, Verlag Strecker und Schröder) habe ich dafür Belege beigebracht. (Für Spengler ist der „Übermensch" — „eine Marotte" I 510.)

schen zu züchten wäre, er weiß es mit allem Wissen seines Gewissens, wie der Mensch noch unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten ist." Er erblickt gerade die höchste Aufgabe der Philosophie darin, „dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschenwillen zu lehren und große Wagnisse und Gesamtversuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, der bisher ‚Geschichte' hieß, ein Ende zu machen[1]".

Eben darum klingt auch Nietzsches Philosophie nicht in den düsteren Pessimismus aus wie die Spenglers. Der stark naturalistische Einschlag in Nietzsches Denken führt ihn doch nicht zu einem lähmenden Fatalismus. Ein unbezwinglicher Schaffensdrang und ein freudiger Glaube an Ideale, an die Zukunft und ihre unausgeschöpften Möglichkeiten verbindet ihn mit dem deutschen Idealismus, während Spengler mit seinem ganzen Denken auf die Gegenseite, die des Naturalismus, gehört.

Wie frühe er diesem verfallen ist, verrät sich bereits in seiner Doktordissertation, die er als Vierundzwanzigjähriger veröffentlichte: „Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitischen Philosophie"[2]. Er glaubt hier bereits bei dem griechischen Philosophen Heraklit den Gedanken zu finden,

---

[1] Jenseits Nr. 203.

[2] Diese in Halle 1904 erschienene Schrift zeigt nicht bloß im Metaphysischen, sondern auch im Erkenntnistheoretischen manche Grundansichten des Hauptwerkes. Aus der beigegebenen Lebensbeschreibung ist zu entnehmen, daß Spengler am

der zugleich den Kern seiner eigenen naturalistischen Weltanschauung enthält: „Alle Schöpfungen der Kultur, Staat, Gesellschaft, Sitten, Anschauungen sind Produkte der Natur (!); sie unterliegen denselben Bedingungen des Daseins wie die übrigen, dem strengen Gesetz, daß nichts bleibt und alles sich verändert. Es ist eine der größten Entdeckungen Heraklits, diese innere Verwandtschaft von Kultur und Natur bemerkt zu haben" (S. 30).

2. Der Einfluß des Ästhetisch-Künstlerischen auf Spenglers Philosophieren

Zu dem gewaltigen Erfolg von Spenglers Buch hat zweifellos auch der Umstand mächtig beigetragen, daß es seinen philosophisch-wissenschaftlichen Gehalt in einer künstlerischen Form von hohem Rang darbietet.

Mit Recht betont freilich Heinrich Scholz[1], daß der Aufbau des Ganzen durch „empfindliche Risse beeinträchtigt

27. März 1880 zu Blankenburg im Harz geboren, evangelisch getauft, und in dem Gymnasium zu Halle (der „Latina") unterrichtet worden ist. Er studierte Naturwissenschaften in Halle, Münster und Berlin und wieder in Halle. Sein dortiger Lehrer Vaihinger konnte ihm sehr wohl den Einfluß Nietzsches vermitteln (vgl. über Vaihinger meine „Philosophie der Gegenwart" 4. Aufl. Leipzig 1922, Quelle und Meyer). — Spengler wirkte eine Zeitlang als Oberlehrer in Hamburg und übersiedelte bereits vor dem Krieg als Privatgelehrter nach München.

[1] Zum „Untergang des Abendlandes" 2. Aufl. 26 (Berlin 1921).

sei". Die drei Kulturseelen, die im Mittelpunkt des Werkes stünden, die griechisch-römische, die arabische und die faustische, würden viel runder und plastischer hervortreten, wenn sie nicht durch den Aufbau so sehr zerstückelt wären, daß man sie gewissermaßen erst rekonstruieren müsse, um sie im ganzen zu überschauen.

Es ist aber Spengler doch gelungen, gewaltige Massen wissenschaftlichen Stoffes durch umfassende philosophische Gedanken zu umspannen und dadurch zu vereinheitlichen, andererseits das Ganze in verhältnismäßig leicht überschaubare Teile zu gliedern. Das gilt noch in höherem Grade vom zweiten Bande.

Dazu dann die künstlerische Darstellung! Wie weiß er seelische Typen plastisch herauszuarbeiten! Wie weiß er längst bekannte Tatsachen in neue Beleuchtung zu rücken, immer wieder durch überraschende Wendungen, wohlgewählte Beispiele, treffende Bilder zu fesseln und zu packen! Wie versteht er es, die mannigfachsten Stimmungen auszulösen, von ehrfurchtsvoller Bewunderung bis herab zu Verachtung und Ekel.

Alle diese Vorzüge sollen rückhaltlos anerkannt werden. Freilich will mir scheinen, als ob die künstlerische Art Spenglers nicht auf die Darstellung beschränkt geblieben sei, als ob sie vielmehr in hohem Maße auch sein philosophisches Denken und sittliches Fühlen beeinflußt und — beeinträchtigt habe.

Das verrät schon sein metaphysischer Grundgedanke, die Hypothese der Kulturseelen. Wenn der Dichter dazu neigt, seinen Objekten Leben und Seele zu leihen, so darf

man sagen: Spengler steht dem historischen Stoff als Dichter gegenüber, er fühlt seelisches Leben in ihn hinein. Darum hat augenscheinlich sein Gedanke der Kulturseelen für ihn persönlich etwas völlig Überzeugendes, weil er sein künstlerisches Bedürfnis nach Beseelung in so hohem Grade befriedigt.

Aber noch in anderer Hinsicht muß er auf Spenglers Künstlerseele bestrickend wirken. Es ist ja ein wesentlicher Zug des ästhetischen Verhaltens, daß wir dabei unwillkürlich den Gegenstand isolieren, ihn herausheben aus dem Zusammenhang sowohl unserer praktischen Interessen wie der Wirklichkeit. Das Objekt des ästhetischen Genusses wird so für uns eine kleine Welt für sich, die wir in ihrer Eigenbedeutung verstehen und genießen. Diese Eigenart der ästhetischen Einstellung hat, wie mir scheint, erheblich dazu beigetragen, Spengler zu der so anfechtbaren Überzeugung zu bringen, die Kulturen seien völlig isoliert, sie wüchsen durchaus selbständig neben- und nacheinander auf, und ein einheitlicher Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens, etwas wie eine „Weltgeschichte" dürfe nicht angenommen werden.

Auch das Leben seiner Kulturseelen denkt sich Spengler nach Analogie des künstlerischen Schaffens. „Ihr lebendiges Dasein", so äußert er sich einmal darüber, jene Folge großer Epochen, die in strengem Umriß die fortschreitende Vollendung bezeichnen, ist ein tiefinnerlicher leidenschaftlicher Kampf um die Behauptung der Idee gegen die Mächte des Chaos nach außen, gegen das Unbewußte nach innen, in das sie sich grollend zurückgezogen haben. Nicht nur der Künstler kämpft

gegen den Widerstand der Materie und gegen die Vernichtung der Idee in sich. Jede Kultur steht in einer tief symbolischen Beziehung zu Stoff und Raum, in dem, durch den sie sich realisieren will" (S. 153 f.).

Zur Charakterisierung endlich der einzelnen Kulturseelen und zu den Epochen ihrer Entwicklung wählt er mit Vorliebe seine Belege und Beispiele aus dem Gebiet der Künste[1]; nach ihnen vor allem scheidet er Blüte und Verfall.

Entscheidender noch als in seiner Metaphysik und Geschichtsphilosophie macht sich seine künstlerische Ader in seinen erkenntnistheoretischen Ansichten geltend.

Nicht nur die Mathematik ist ihm „eine Kunst" (S. 90). — Sie teilt mit dieser in der Tat die Eigentümlichkeit, daß sie ihre Zahlen und Formkomplexe frei aufbaut, ungehemmt durch die Wirklichkeit, wie der Künstler. —

Auch die Philosophie wird ihm zur Kunst. Sie gilt ihm wie die Kunst lediglich als „Ausdruck ihrer Zeit", und zwar „nur ihrer Zeit". „Das Wesentliche an ihr erblickt er darin, was für ein Mensch in ihren Lehren Gestalt gewinne. Je größer der Mensch, um so wahrer die Philosophie — im Sinne der inneren Wahrheit eines großen Kunstwerkes nämlich, was von der Beweisbarkeit und selbst Widerspruchslosigkeit der einzelnen Sätze unabhängig ist" (S. 58).

Wohl mag die Philosophie auch Ausdruck einer Zeit, einer Person sein, aber sofern sie Metaphysik, d. h. Ergrün-

[1] Und zwar berücksichtigt er in der Hauptsache nur Plastik und Musik, daneben — die Mathematik, die ihm aber auch als eine Art „Kunst" gilt.

dung der Wirklichkeit in ihren letzten Tiefen sein will, ist sie an die gegenständliche Wirklichkeit gebunden, soll sie diese möglichst getreu wiedergeben — was für die Kunst durchaus nicht gilt. Für ein Kunstwerk genügt auch völlig die innere Wahrheit im Sinne des Zusammenstimmens und der Harmonie aller einzelnen Teile, denn es ist und soll sein eine Welt für sich, wodurch es der isolierenden Art der ästhetischen Einstellung entspricht. Aber die innere Einheit, Geschlossenheit und Widerspruchslosigkeit, die z. B. jeder gute Roman haben muß, genügt durchaus nicht, um die objektive Geltung einer metaphysischen Hypothese, wie Spenglers Annahme der Kulturseele eine solche darstellt, zu sichern. Zwar ist Widerspruchslosigkeit oberstes logisches Gebot jeder metaphysischen wie überhaupt jeder wissenschaftlichen Annahme — allzu leicht setzt sich Spengler darüber hinweg —, aber Hypothesen müssen nicht nur widerspruchsfrei, sie müssen auch beweisbar sein. Wieviel in dieser Hinsicht Spenglers metaphysische Hypothese der Kulturseelen zu wünschen übrig läßt, das hat unsere Kritik klargestellt.

Es mag zugegeben werden, daß die Aufgabe des Historikers und des Geschichtsphilosophen außer den Talenten des Systematikers und den Fähigkeiten zu rechnen, zu ordnen, zu zergliedern auch „das Auge des Künstlers“ voraussetzt (S. 219), aber damit rechtfertigt sich doch nicht ein Satz wie der: „Natur soll man wissenschaftlich traktieren, über Geschichte soll man dichten“ (S. 139). Selbst die plastischste, lebendigste, künstlerischste Geschichtsdarstellung will etwas ganz anderes sein als eine Dichtung. Unmöglich kann das Spengler

entgehen. Aber dann hätte er sich ja diese „geistreiche" Antithese versagen müssen. Solche geistreichelnde Art des Philosophierens, die mehr blendet als wirklich erhellt, findet sich vielfach bei unseren Modernen; sie verrät, daß das ästhetische Gewissen stärker entwickelt ist als das logische; sie läßt einen Mangel an dem erkennen, was Nietzsche die intellektuelle Redlichkeit genannt hat.

Wie sehr Spengler gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem Dichter und dem Historiker überschätzt und dabei den wesenhaften Unterschied — dort freies Schaffen, hier Nachschaffen eines Wirklichen — übersieht, zeigt sich auch darin, daß er das Schauen, ein Hauptzug ästhetischen Verhaltens, zum Organ des Historikers stempelt, und daß er nur dem Naturforscher Denken und Erkennen im eigentlichen Sinne zuspricht. Aber mag auch für den ästhetischen Genuß das Schauen genügen: des Historikers oberstes Ziel bleibt Erkennen — Erkennen dessen, was gewesen ist. Bloßes Schauen lehrt uns Neues kennen. Indessen Kennenlernen ist nicht Erkennen. Manches lernen wir kennen, was uns rätselhaft, unerkennbar bleibt. Es gibt bekannte „Rätsel", aber keine erkannten. Mit der Erkenntnis verschwindet eben das Rätselhafte. Zum Erkennen aber gehört neben dem Schauen das Denken. Das ist dem Historiker ebenso notwendig wie dem Naturforscher. Was sie beide von dem Dichter wesenhaft scheidet, ist, daß sie beide die wirkliche Welt erfassen wollen, der eine in ihrem einmaligen Verlauf, der andere in ihren ständig geltenden Gesetzen. Der Dichter aber ist der Wirklichkeit nicht verhaftet, er schafft sich seine Welt der Phantasie.

Am verhängnisvollsten wirkt sich das einseitige Vorwalten des Ästhetisch-Künstlerischen bei Spengler in seinen ethischen Anschauungen aus.

„Jede Ethik", so erklärt er, „gehört in die Nachbarschaft der großen Künste." Sie ist ganz Form, ganz Ausdruck (S. 470). Er fügt später hinzu: „Die große Kunst und nicht die Wissenschaft wird immer die untrügliche Offenbarung der ethischen Gestalt einer Seele sein" (S. 484). Eine Prüfung der Begründung und näheren Ausführung, die er diesen Sätzen gibt, läßt erkennen, daß ihm die Grenzen des Ethischen und Ästhetischen völlig verfließen. Darüber aber übersieht er völlig, daß das Beste und Wesentliche im Ethischen nicht „Ausdruck", sondern etwas durchaus Innerliches, eine Gesinnung, eine Verfassung der Seele, nämlich die Herrschaft des vom Gewissen geleiteten Willens über das Triebhafte, Naturhafte in uns ist.

Wenn wir ferner mit Recht behauptet haben, daß das ästhetische Verhalten seinen Gegenstand isoliere, und daß das Isolierte, das sich aus dem übrigen Heraushebende, ästhetisch besonders stark wirke, so ist es psychologisch verständlich, daß eine so ausgeprägt ästhetisch-künstlerische Natur wie die Spenglers auch im Ethischen hauptsächlich das schätzt, was sich heraushebt aus der Menge, was den Anstrich des Seltenen und Einzigartigen, des Grandiosen, Vornehm-Aristokratischen hat.

Sozialethische Ideale und Forderungen, moralische Normen, die sich auf alle und den Alltag beziehen und so prosaische Dinge betreffen wie richtige Ernährung und Enthaltung von berauschenden Getränken, sie sind ihm von vornherein

unsympathisch, sie fertigt er ab mit Ausdrücken wie „plebejisch", „gemein", „greisenhaft" (S. 503, 492); ihnen gegenüber formuliert er die großartig klingende Absage: „Die Welt statt aus der Höhe, wie Äschylus, Plato, Dante, Goethe, unter dem Gesichtspunkt der alltäglichen Notdurft und andrängenden Wirklichkeit betrachten, das nenne ich die Vogelperspektive des Lebens mit der Froschperspektive vertauschen. Und eben das ist der Abstieg von der Kultur zur Zivilisation. Jede Ethik formuliert den Blick der Seele auf ihr Schicksal: heroisch oder praktisch, groß oder gemein, männlich oder greisenhaft. Und so unterscheide ich eine tragische und eine Plebejermoral" (S. 491f.).

Aber ein Kulturvolk kann nicht nur aus geistigen Riesen wie Plato und Goethe bestehen. Übrigens waren auch diese weit davon entfernt, in so vornehmtuerischer Weise sich über die „alltägliche Notdurft und andrängende Wirklichkeit" hinwegzusetzen. Plato hat in seinen Dialogen mit Vorliebe seinen Meister Sokrates ethische Probleme des Alltags erörtern lassen, und er hat in seinen Werken über den „Staat" und die „Gesetze", die aus einer durchaus sozialethischen Gesinnung heraus geschrieben sind, es nicht verschmäht, auch die kleinen Angelegenheiten des praktischen Lebens sittlicher Erwägung und Regelung zu unterstellen. Goethe aber hat den wesentlichen Inhalt unserer sittlichen Pflicht charakterisiert als die „Forderung des Tages" und hat als sittliche Grundgesinnung nicht nur die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, gefordert, sondern auch die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich und was unter uns ist.

Spengler beruft sich immer wieder mit Vorliebe auf Goethe, aber gerade dessen feine, sinnige Art, die auch im Kleinen und Alltäglichen solches findet, das Ehrfurcht verdient, sie fehlt ihm. Und damit fehlt ihm das rechte Organ für die wahren sittlichen Werte, die sich ebenso gut im äußerlich Kleinen und Gemeinen verwirklichen können wie im Großen und Seltenen, die nicht nur auf den Höhen des Lebens und der Kultur zugänglich sind, sondern auch — und erst recht — in der „alltäglichen Notdurft" und in der Selbstbehauptung gegen die „andrängende Wirklichkeit". In der Beschäftigung und und im Kampfe mit dem Kleinen und Gemeinen nicht selbst klein und gemein werden, das ist ein ethisches Ideal, das vor allem in der drangvollen Gegenwart unserem Volke not tut, wofür aber augenscheinlich Spengler gar kein Verständnis hat. Es wirkt gelegentlich geradezu niederdrückend, zu sehen, wie er hochbedeutsame und besonders für unser Volk dringend notwendige sittliche Zielsetzungen und Bestrebungen mit geistreich klingenden spöttischen Bemerkungen abtut. Man begreift hier den tiefen, sittlichen Unwillen Platos gegen manche Sophisten und ihre Fähigkeit, durch ihre rhetorischen Künste die „schlechtere Sache" zur „stärkeren" zu machen. Spengler ist der sophistische Rhetor, der „König Literat", der durch die künstlerische Gewalt seiner Sprache auf unkritische, zumal jugendliche Gemüter einen gewaltigen Einfluß zu üben vermag. Er ist sich dessen auch bewußt, und es liegt in seiner Absicht, durch sein Werk eine tiefgehende *praktische* Wirkung auszuüben. Indem er an seinem künstlerischen Können sich berauscht, hat er manches absprechende

Urteil in sprachlich vollendeter Form gefällt, vor dem ein tieferes und feineres sittliches Verantwortungsgefühl ihn hätte warnen müssen. Damit soll kein ihn subjektiv treffender moralischer Vorwurf erhoben werden; denn gerade das wollten wir ja zeigen, daß sein ethisches Gefühl überwuchert ist durch das ästhetisch-künstlerische.

Man kann es Heinrich Scholz[1] nachfühlen, wenn er geradezu von der „Leichtfertigkeit der Gesinnung" spricht, mit der Spengler den Untergang des Abendlandes prophezeie und diesem Untergang wie einem Schauspiel behaglich zusehe. Er stehe in bezug auf Sinndeutung der Geschichte völlig auf nihilistischem Boden. Er fordere von uns tatsächlich geistigen Selbstmord. „Selten ist mir der Unglaube, den Goethe gemeint hat, als er den Konflikt zwischen ihm und dem Glauben als das größte Thema der Geschichte bezeichnete, so schroff entgegengetreten wie bei Spengler. Er ist in dieser Hinsicht vollkommen ausgehöhlt." Sein Fatalismus raubt uns zudem Verantwortungsgefühl, Gewissen und Ehrfurcht vor uns selbst; sein Begriff „Schicksal" wird Deckmantel für Willensschwäche.

Im letzten Grunde aber wurzelt die Geringschätzung, die Spengler für Sittlichkeit und Glück der Menschen bekundet, in der ästhetisch-beschaulichen Einstellung, aus der heraus er den Weltprozeß als ein riesenhaftes Naturschauspiel mit fest bestimmtem Ablauf genießt. „Das Leben hat kein ‚Ziel'. Die Menschheit hat kein ‚Ziel'. Das Dasein der Welt, in welcher wir auf unserem kleinen Gestirn eine kleine Episode abspielen,

---

[1] A. a. O. 65 ff.

ist etwas viel zu Erhabenes, als daß Erbärmlichkeiten wie ‚das Glück der Meisten' Ziel und Zweck sein könnten" (Pr. u. Soz. 80).

Man beachte dabei das Naturalistische in dieser ästhetischen Schätzung. Wie die Naturwissenschaft lediglich die Größenverhältnisse berücksichtigt, so ist ihm die Kleinheit der Erde schon ein Beweis des geringen Wertes aller Menschengeschichte.

Und diese ganz äußerliche Schätzungsweise läßt ihm nicht bloß „das Glück der meisten" erbärmlich erscheinen — in der Tat sehen auch wir darin nicht das höchste Ziel —, sondern auch das Streben nach sittlichen Idealen belächeln. „Herr der Tatsachen bleiben ist uns wichtiger als Sklave von Idealen werden" (a. a. O.). Damit wird der bloße Machtbesitz, das „Herr-sein", als höchster Wert proklamiert. Aber diese Zielsetzung ist leer. Es fragt sich eben, wozu soll der Mensch seine Macht benützen? Was ist der Sinn aller Tatsachenbeherrschung? Aber darauf weiß Spengler keine Antwort zu geben, als: „Das Leben ist das Erste und Letzte, und das Leben hat kein System, kein Programm, keine Vernunft" (a. a. O. 81).

Es mag dem das Bekenntnis Karl Joels gegenübergestellt werden, der in tieferem, in geistigerem Sinne „Lebensphilosoph" ist als Spengler; er schließt seine Autobiographie mit dem Satze, daß „das Leben selber heute mehr als je in tiefster Not nach Vernunft ruft und damit nach Philosophie, die doch nur bewußt zu machen und zur Höhe des Geistes zu heben hat, was das Leben als organisches aus höherer

Bestimmung, aus dem Geiste als höchster organisierender Kraft schon in sich trägt: die sinnvolle Ordnung"[1].

Freilich, auch die „Ordnung" als solche kann nicht das Letzte und Höchste sein, sie wird erst sinnvoll, wenn sie selbst der Verwirklichung höherer Werte dient. Und das sind eben die sittlichen Wertideen Gerechtigkeit und Liebe.

Indem Spengler diese in das Reich seiner „Wahrheiten", d. h. in den Bereich des ewig Unwirklichen, verweist, auch jede Annäherung des wirklichen Lebens an die sittlichen Ideale leugnet, zieht er die letzten Konsequenzen seines Naturalismus, der im Grunde im Menschen doch nur das kompliziertere Tier sieht, das naturhafte, unversittlichte Triebwesen. Der Naturalismus enthüllt sich so auf dem Gebiete der Bewertung des menschlichen Handelns als Verneinung der Sittlichkeit, als vollendeter Immoralismus. (Vgl. oben S. 167 ff.)

3. Zusammenfassendes Urteil über den philosophischen Gehalt von Spenglers Werk

Versuchen wir zum Schluß unser Urteil über Spengler als Philosophen in möglichster Kürze zusammenzufassen!

Er hat als Geschichtsphilosoph durch eine Fülle geistvoller Beobachtungen, Vergleiche, Charakteristiken sicherlich der fachwissenschaftlichen Forschung auf lange hinaus wertvolle Anregungen gegeben; er hat uns den Anstoß gegeben, auf unser Kulturschaffen und seine Entwicklungsstufe uns zu be-

[1] Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, herausgegeben von K. Schmidt, I 90 (Leipzig 1921, Meiner).

sinnen und es uns so zu klarerem Bewußtsein zu bringen. Aber sein geschichtsphilosophischer Hauptgedanke, die Hypothese der isolierten „Kulturseelen“, herausgeboren aus einseitigem Naturalismus, ist doch nicht mehr als ein geistreicher „Einfall“. Er ist weder begründet durch eine Eingliederung in ein metaphysisches System, das durch innere Wahrscheinlichkeit sich uns empfehlen und überzeugend auf uns wirken könnte, noch bewährt er sich gegenüber dem geschichtlichen Tatsachenstoff, wie die fachwissenschaftliche Kritik bereits gezeigt hat.

Mit dem metaphysischen Grundgedanken bricht aber sein Werk als Ganzes zusammen, und seine Untergangsprophezeiung verhallt.

Die Schwäche seiner metaphysischen Hypothese erklärt sich zum guten Teil daraus, daß er als Erkenntnistheoretiker völlig versagt. Hier entbehrt er auch jeder Originalität. Er begnügt sich, gewisse Modegedanken, einen skeptischen Idealismus, den Preis der „Intuition“ und die Geringschätzung des „Verstandes“ und des begrifflichen Denkens zu übernehmen und in effektvoller Zuspitzung zu übertreiben.

Den schärfsten Widerspruch aber fordert schließlich Spengler als Ethiker heraus.

Gerechtigkeit und Liebe, die im Zentrum unseres deutsch-christlichen Ethos stehen, finden bei ihm keinerlei Würdigung. Hochbedeutsame sittliche Forderungen, die aus diesen beiden Ideen sich ergeben, werden von ihm in einer frivol anmutenden Weise hochmütig abgelehnt. Ihm fehlt noch das innere Organ für den Wert der Liebe, und so bleibt seine künst-

lerische Sprache und Darstellung doch im Grunde ein „tönendes Erz und eine klingende Schelle". Die Überschätzung des Technischen, unter der die deutsche Seele schon längst litt, findet bei ihm einen warmen Fürsprecher, ebenso die Richtung auf das Äußere, auf Expansion, auf Machtausdehnung, auf Militarismus und Imperialismus jeder Art.

Und das alles wird von ihm vorgetragen nicht als Äußerung subjektiven Geschmacks, sondern gleichsam als logisch notwendiges Ergebnis seiner gesamten Geschichtsbetrachtung und als unabwendbares Schicksal unserer Zukunft.

Daß er in dieser zudem nur Niedergang, Verfall, Erschöpfung sieht und daß sein Determinismus und Fatalismus und sein Unglaube an die Macht geistig sittlicher Ideen jede Freudigkeit des Wollens lähmt, das begründet den düsteren Gesamteindruck seines Werkes.

Spenglers Prophezeiung vom „Untergang des Abendlandes" kann sich als theoretisch-wissenschaftliches Urteil nicht behaupten, aber sein Werk ist allerdings geeignet, praktisch zu einem solchen „Untergang" beizutragen.

Literatur

1. Schriften von Oswald Spengler

Der metaphysische Grundgedanke der heraklitischen Philosophie. Inaugural-Dissertation (Halle 1904, 52 S.).

Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. — Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit (1918 ff., XV und 615 S.). Die beiden ersten Auflagen erschienen in dem Verlag Braumüller, Wien, die folgenden in der C. H. Beckschen Verlagsbuchhandlung, München. Die bis Frühjahr 1922 erschienenen Auflagen sind gegen die erste nicht verändert. — Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven. 1.—15. Aufl. (München 1922, Beck, VII und 635 S.) Eine Umarbeitung des ersten Bandes hat Spengler angekündigt; jedoch wird die ursprüngliche Fassung die geschichtlich bedeutsame bleiben.

Preußentum und Sozialismus. (München 1921 und öfter, Beck, 99 S.)

Pessimismus?, Schriftenreihe der Preußischen Jahrbücher Nr. 4 (Berlin 1921, Verlag G. Stilke, 19 S.; ursprünglich als Aufsatz in der Zeitschrift „Preußische Jahrbücher" erschienen).

2. Schriften über Oswald Spengler

Götz Briefs, Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus (Freiburg 1920). [Von katholischem Standpunkt.]

Felix Emmel, Der Tod des Abendlandes. Gegen Oswald Spenglers skeptische Philosophie 3. Aufl. (Berlin 1920).

Theodor L. Häring, Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie (in Form einer Kritik Oswald Spenglers) (Tübingen 1921).

Karl Heim und Richard H. Grützmacher, Oswald Spengler und das Christentum. Zwei kritische Aufsätze (München 1921). [Von evangelischem Standpunkt.]

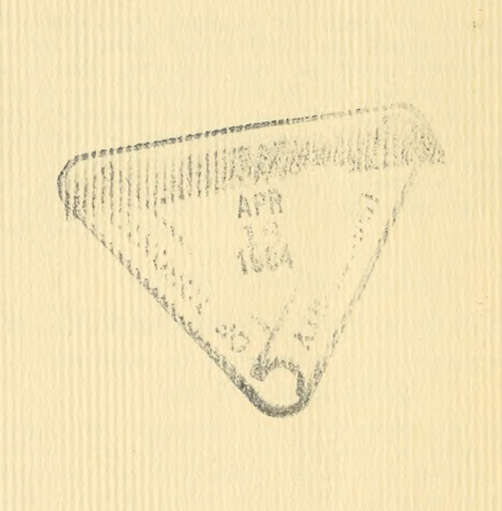
Leonard Nelson, Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagerkunst Oswald Spenglers und sonnenklarer Beweis der Unwiderleglichkeit seiner Weissagungen (Leipzig 1921).

Heinrich Scholz, Zum „Untergang" des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler, 2. Aufl. (Berlin 1921).

Manfred Schröter, Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker (München 1922). [In diesem Buch sind in reicher Fülle weitere Schriften über Spenglers ersten Band genannt, systematisch geordnet und kritisch gewürdigt.]

Theodor Steinmann, Sinn und Tatsächlichkeit bei Spengler, Lessing und Rickert. Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge, 2. Jahrg. 5. Heft; 4. Jahrg. 1. und 5. Heft.

Die philosophische Zeitschrift „Logos" (Tübingen, Verlag Mohr) brachte in ihrem 9. Jahrgang 1921 ein Heft (Nr. 2), dessen Aufsätze der Auseinandersetzung mit Spengler gewidmet sind.


APR
13
1964